
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00254920 2



KANT

DANS LA MÊME COLLECTION

DÉJA PARUS :

Descartes, par L. DEBRICON, préface de M. *E. Labescat,* professeur agrégé de philosophie. 1 vol. illustré

Kant, par RENÉ GILLOUIN, ancien élève de l'Ecole normale supérieure. 1 vol. illustré.

Platon, par ANDRÉ BARRE, préface de M. FRANÇOIS PICAVET, chargé de cours à l'Université de Paris, directeur à l'Ecole pratique des Hautes Etudes. 1 vol. illustré.

Gabriel Tarde, introduction et pages choisies par ses fils. Préface de H. Bergson, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, 1 vol. illustré

EN PRÉPARATION :

Bergson, par RENÉ GILLOUIN, 1 vol. illustré.

Claude Bernard, par G. REVAULT D'ALLONNES, professeur agrégé de philosophie, à l'Ecole alsacienne, chef-adjoint du laboratoire des maladies mentales, de la Faculté de médecine. 1 vol. illustré.

Condillac, par EMILE HÉLIGON, licencié ès-lettres, rédacteur au ministère de l'Instruction publique, 1 vol. illustré.

Lamarck, par G. REVAULT D'ALLONNES, 1 vol. illustré.

Renan, par G. REVAULT D'ALLONNES, 1 vol. illustré.

Wladimir Soloviev, par J.-B. SÉVERAC, docteur ès-lettres, professeur de philosophie au Collège de Château-Thierry. 1 vol. illustré.

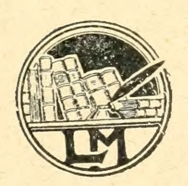
LES GRANDS PHILOSOPHES
FRANÇAIS ET ÉTRANGERS

KANT

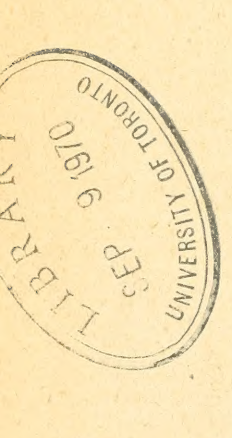
Choix de Textes avec Étude du Système philosophique
et Notices biographique et bibliographique

par **René GILLOUIN**
Ancien Élève de l'École Normale Supérieure

9 GRAVURES ET PORTRAITS



LOUIS-MICHAUD
ÉDITEUR
168, boulevard Saint-Germain
PARIS


LIBRARY
SEP 9 1970
UNIVERSITY OF TORONTO



KANT

EMMANUEL KANT

SA VIE

Emmanuel Kant naquit à Kœnigsberg le 22 avril 1724 d'une famille très modeste (son père était sellier, ses deux sœurs furent servantes) animée d'un profond esprit chrétien. Son père, Écossais d'origine, professait et pratiquait ce respect absolu de la vérité jusque dans les plus petites choses, cette austérité, cette rigueur et presque cette dureté qui donnent sa physionomie originale au puritanisme britannique. Chez sa mère une vertu non moins ferme rayonnait plus d'amour : elle possédait au plus haut degré ces dons de l'âme que n'accompagne pas nécessairement, encore bien qu'ils le favorisent, un développement supérieur de l'esprit, mais sans lesquels les plus beaux dons de l'intelligence demeurent stériles. C'est elle qui sut la première discerner les grandes facultés du jeune Emmanuel et qui décida son mari à s'imposer les plus lourds sacrifices pour lui faire donner une éducation libérale. C'est sans doute à l'atmosphère de haute et libre moralité où il a grandi que Kant doit le tour si particulier de son génie de moraliste, et notamment ce propos délibéré qui le distingue entre tous de considérer la moralité comme un fait qui se suffit à lui-même, bien qu'il puisse y avoir lieu de rechercher ce qu'il implique et ce qui l'explique.

Au collège Frédéric où il entra en 1732, Kant subit profondément, par l'intermédiaire surtout d'Albert Schultz, son directeur, une influence de même sens que celle de sa famille, celle du piétisme. Il faut considérer le piétisme comme un de ces mouvements par lesquels le christianisme réformé, sans cesse menacé, après s'être constitué en opposition avec toute autorité et toute orthodoxie, de voir s'établir dans son sein une autorité et une orthodoxie nouvelles, remonte périodiquement à ses inspirations originelles et restaure en lui pour un temps l'esprit de liberté qui fut celui de ses initiateurs. L'affirmation centrale du piétisme, c'est qu'il n'y a de vraie foi que la foi vivante et vécue, puisée par le croyant lui-même dans une méditation personnelle des Livres Saints et pénétrant sa vie, suscitant en lui une vie nouvelle, un homme nouveau. C'est au piétisme que Kant doit son principe de *l'autonomie de la personne ;* il lui doit aussi et plus généralement une conception très positive et réaliste de la nature humaine, grâce à quoi il a pu utiliser Rousseau sans subir la contagion de son naïf et déplorable optimisme moral.

En 1740, Kant quitta le collége Frédéric et entra à l'Université dans la faculté de philosophie. Celui de ses maîtres dont l'enseignement eut sur lui l'action la plus forte fut le philosophe wolfien Martin Knùtzen, qui l'initia à la philosophie de Leibniz et à la physique de Newton. La physique newtonienne est toujours restée pour Kant le type même de la science, et si mainte partie de sa Critique s'est révélée insuffisante ou fautive, c'est surtout dans la mesure où la science moderne s'éloigne de l'idéal, et si l'on peut dire du programme newtonien. Quant à Leibniz, outre qu'il a pris de lui son attitude philosophique, qui est le Rationalisme, il n'est presque pas un concept de la philosophie leibnizienne qui ne se retrouve dans la philosophie kantienne, d'ordinaire il est vrai changé de plan, ainsi que nous le verrons, et de rôle.

La mort de son père, qui le laissait sans ressources, obligea Kant vers 1746 à quitter l'Université sans avoir pu y prendre ses grades, et à entrer comme précepteur dans une famille du voisinage. Il devait rester précepteur au service de diverses familles jusqu'en 1755, date où, ayant obtenu la *promotion* et l'*habilitation* il fut admis à ouvrir à l'Université des cours libres, qu'il poursuivit quinze ans avec le plus


Immanuel Kant

grand succès. Ce n'est qu'en 1770 qu'il obtint l'*ordinariat* ou titularisation officielle ; il professa jusqu'en 1796. Sa renommée s'était peu à peu répandue ; il fut élu successivement membre des Académies de Berlin (1786) de Saint-Pétersbourg (1794) et de Vienne (1798) ; les pays latins devaient être plus lents à l'accueillir. Les offres les plus brillantes ne le décidèrent pas à quitter Kœnigsberg, où il fut membre du Sénat de l'Université (1780), recteur (1786-88), et doyen de la Faculté de philosophie et de toute l'Académie (1792).

Nous avons touchant l'esprit de son enseignement un bien curieux témoignage : c'est *l'Avertissement d'Emmanuel Kant sur ses leçons pendant le semestre d'hiver* 1765-1766. Kant insiste surtout dans ce petit écrit sur la nécessité de donner aux jeunes gens, si on veut en faire des hommes et non des pédants, la connaissance du réel dans toute sa variété. D'ailleurs, au point de vue même de la pure culture, une métaphysique comme une morale qui ne reposeraient pas sur de solides connaissances positives serait un édifice sans fondement. Aussi Kant, avant d'aborder la métaphysique proprement dite, traitera-t-il d'abord des corps bruts et des êtres vivants (physique, psychologie empirique et zoologie) ; et de même fera-t-il précéder la morale du cours de géographie physique comprenant l'étude descriptive de l'univers, les trois règnes, l'homme avec la diversité des races, et les nations avec les causes naturelles de leur formation et de leur développement. Rien donc de moins abstrait, rien de plus positif que l'enseignement de Kant, qui il est vrai différait sensiblement, de son propre aveu, de sa doctrine écrite ; mais nous retrouverons dans sa doctrine, en dépit d'un préjugé courant, ce même caractère de positivité concrète.

Il y a peu d'exemples d'une vie aussi sévèrement ordonnée à un idéal que le fut celle de Kant. Telle ou telle de ses habitudes, régulières jusqu'à la manie, a pu prêter au sourire, mais la volonté qui s'y traduit est profondément respectable et même admirable. Ce n'est que grâce à cette rigoureuse économie d'un tempérament faible et d'une santé chancelante que Kant a pu mener à bien la tâche immense qu'il s'était fixée. De sa vie se dégage une magnifique leçon de discipline, celle même qu'exprime si fortement Pascal dans une de ses plus célèbres Pensées ; mais le

catholique l'empirique et le pascalien, Pascal requiert ; pour « plier sa machine » l'eau bénite et la messe, l'autorité appliquée du dehors ; le protestant, le rationaliste et l'« intellectuel » Kant ne fait appel qu'à la liberté de l'individu et à l'autorité de la raison. Ce sont deux méthodes, moins incompatibles peut-être qu'elles ne paraissent au premier abord.

Dans ses rapports avec les hommes, Kant s'interdisait scrupuleusement tout acte ou toute parole qui eût pu porter atteinte à la dignité de la personne. Il recherchait de préférence à toute autre la société d'humbles gens simples de cœur et d'esprit droit, et il aimait à goûter avec eux les plaisirs de la table et de la conversation. L'amour ne paraît avoir occupé dans sa vie aucune place ; quelques pensées de lui sur ce sujet, qui veulent être piquantes, ne sont que naïves, et trahissent chez lui à cet égard une véritable inculture, fréquente d'ailleurs chez les philosophes. Il s'intéressait vivement au mouvement des idées politiques ; il salua avec joie l'indépendance des Etats-Unis, et avec enthousiasme la Révolution française où il voyait le triomphe dans les faits d'une des idées directrices de sa philosophie morale : l'idée de la valeur absolue de la personne humaine. Il mourut le 12 février 1804, s'étant survécu plusieurs années à lui-même.

SA PHILOSOPHIE

D'une manière très générale on peut dire, dans le langage de la psychologie moderne, que les philosophes se divisent en deux grands groupes d'esprits : les intuitifs et les analystes ; non pas que ces deux facultés, l'intuition et l'analyse, ne soient l'une et l'autre nécessaires et ne participent effectivement l'une et l'autre à toute véritable construction philosophique, mais suivant les cas l'une ou l'autre nettement prédomine, entraînant avec elle toute une série de caractères différentiels. L'intuitif, un Platon, un Schopenhauer, s'installe en quelque sorte de prime saut dans l'intériorité même de l'être ; il procède du dedans au dehors ; l'allure de sa pensée l'apparente à l'artiste, dont il a le don de sympathie, de divination quasi-surnaturelle : don précieux, source incomparable de vie et de fécondité

spirituelles, don dangereux aussi, toutes les fois du moins qu'une sévère raison n'en vient pas contrôler et limiter rigoureusement l'exercice. C'est au savant que s'apparente l'analyste, procédant comme lui du dehors au dedans : marche moins brillante, mais plus sûre, insuffisante d'ailleurs, si l'intuition ne lui vient en aide, à forcer les ultimes retraites de l'être. Les empiristes anglais et leurs doctrines à hauteur d'appui offrent un bon exemple de ce que peut et de ce que ne peut pas, sans l'intuition, l'analyse. Un Descartes, un Leibniz doivent être considérés comme ayant réalisé les plus satisfaisantes approximations d'un parfait équilibre de ces facultés. Mais c'est un cas en vérité singulier que celui de Kant ; l'intuition et l'analyse sont chez lui puissamment développées l'une et l'autre, mais elles ne fonctionnent pas concurremment ; ayant débuté en analyste, il finit en intuitif, si bien que, tandis que la *Critique de la Raison pure* donnait naissance à une école de logiciens et de théoriciens de la science positive, de la *Critique de la raison pratique* et surtout de la *Critique du jugement* sortait toute une floraison de poèmes métaphysiques les plus aventureux.

Il ne saurait être question dans cette brève introduction de donner un exposé un peu complet des doctrines de Kant ; nous ne nous proposons que de toucher rapidement les points principaux de sa théorie de la connaissance, de sa morale et de sa métaphysique (1).

Il semble que le point de départ de la réflexion originale de Kant a été la conscience d'une opposition entre les principes du rationalisme leibnizien, auxquels il demeura toujours fermement attaché, et l'existence même de la science

---

(1) On trouvera à la fin de cette introduction la liste complète des ouvrages de Kant. Notons ici seulement, à l'appui des observations précédentes, que le premier de ces ouvrages où s'esquisse sa philosophie originale, c'est sa thèse inaugurale de 1770 : *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. La *Critique de la Raison pure*, où cette philosophie s'affirme, est de 1781 : Kant avait alors cinquante-sept ans. Dans la période intuitive, sa production est beaucoup plus rapide : les *Fondements de la Métaphysique des Mœurs* sont de 1785, la *Critique de la Raison pratique* est de 1788, la *Critique de Jugement* de 1790, *la Religion dans les limites de la simple raison* de 1793.

Les trois *Critiques* sont conçues et composées suivant une méthode synthétique et déductive qui en rend l'abord assez ardu. En ce qui concerne les deux premières, Kant a lui-même pris soin d'en dégager et d'en présenter sous forme analytique et populaire l'essentiel, dans les *Prolégomènes à toute métaphysique future* d'une part, et dans les *Fondements de la Métaphysique des mœurs* de l'autre.

newtonienne. Le problème qui dès lors se posait à lui, c'était celui du succès et de la fécondité de la pensée appliquée au monde de l'expérience : comment expliquer l'objectivité des données internes de la raison ? Ou en langage plus proprement Kantien : comment fonder la possibilité du jugement synthétique *a priori* ? Mais avant d'aborder l'analyse de la solution qu'il y trouva, quelques éclaircissements sont nécessaires.

Le terme de « Critique » a été pris par Kant en deux acceptions différentes : la « Critique de la raison pure », c'est d'une part la recherche, la détermination de ce qu'est en soi la raison, de sa nature et de sa fonction ; c'est d'autre part la détermination de ses limites et de son légitime usage. Le terme de « Raison » a également chez Kant deux significations différentes : la Raison pure, c'est d'une part la faculté de constituer des connaissances qui par leur principe soient indépendantes de l'expérience, la faculté de l'*a priori* en général ; c'est d'autre part la faculté de concevoir des idées pures qui ne peuvent trouver aucun objet adéquat dans l'expérience et par lesquelles l'esprit humain est tenté d'affirmer et de chercher à connaître des objets suprasensibles. Faire la critique de la Raison pure, c'est au premier sens, découvrir ce qui dans toute connaissance est indépendant de l'expérience (Kant n'a jamais conçu l'expérience à la manière des empiriques) ; c'est, au second sens, définir l'usage que la Raison peut et doit faire de ses données propres. Enfin, par jugement synthétique, Kant entend tout jugement dans lequel le prédicat ne peut être tiré de sujet en vertu du seul principe d'identité, mais lui est en quelque sorte ajouté du dehors, tandis que dans le jugement analytique le sujet enferme en lui implicitement le prédicat. Par exemple : « tous les corps sont étendus » est un jugement analytique ; mais « tous les corps sont pesants » est un jugement synthétique : car la notion de corps implique l'attribut étendue, mais non l'attribut pesanteur, qui n'est donné que dans l'expérience. Maintenant, il est évident que tout jugement analytique est *a priori*, et vrai d'une vérité nécessaire ; mais il est purement formel, n'agrandit en rien le champ de la connaissance, n'atteint point par lui-même d'objet, bref n'est pas un jugement *réel*. Le jugement synthétique, par contre, ne se contente pas de marquer l'accord de la pensée avec elle-même, il atteint

ou vise à atteindre des objets. Mais puisque ce n'est plus une simple opération logique qui établit la liaison des termes du jugement qu'est-ce donc qui intervient pour nous permettre d'enchaîner notre pensée et avec elle-même et avec des objets ? C'est l'intuition sensible. La condition de tout jugement synthétique, c'est qu'une intuition soutienne la liaison du sujet et de l'attribut. Mais alors les jugements synthétiques ne sont-ils pas en dehors de toute nécessité, et donc, selon les principes du rationalisme, de toute vérité ? Il en serait ainsi, s'il n'y avait pas d'autre logique que la logique de l'identité et s'il n'y avait pas d'autres intuitions que les empiriques. Mais il y a une logique de l'objet réel tel que la science le comprend, il y a un système de conditions transcendentales, c'est-à-dire indépendantes dans leur origine de l'expérience, et qui déterminent notre intelligence, non-seulement par rapport à elle-même, mais par rapport à la connaissance des objets ; et il y a des intuitions sensibles non empiriques, pures, *a priori*. D'où suit la possibilité du jugement synthétique *a priori*, donc nécessaire, réel et vrai : *le rapport de la faculté transcendentale de penser aux intuitions sensibles pures fonde le rapport de nos jugements à des objets.* Les deux premières parties de la *Critique de la Raison pure*, l'*Esthétique transcendentale* (1) et l'*Analytique transcendentale* sont consacrées à l'examen, l'une des intuitions pures de la sensibilité, l'autre des éléments *a priori* de la connaissance intellectuelle ; là se termine la « Critique de la Raison » au premier sens. La troisième ou *Dialectique transcendentale* étudie l'usage métaphysique ou transcendant de ces éléments *a priori*, et en établit l'illégitimité (2).

Donc, notre sensibilité selon Kant comporte certaines données *a priori* : ce sont les intuitions de temps et d'espace.

(1) Kant entend exclusivement par « sensibilité » la faculté de percevoir, et par « esthétique » l'étude de cette faculté.

(2) Il faut distinguer soigneusement dans la terminologie kantienne les mots *transcendant* et *transcendental*. Le premier porte sur l'usage, le second sur l'origine. « Transcendental » signifie : « dont l'origine est indépendante de l'expérience » ; le principe de causalité est un principe transcendental. On fait un usage *transcendant* du principe de causalité lorsqu'on en étend l'application au-delà des bornes de l'expérience, lorsque par exemple on en infère l'existence de Dieu. La *Critique* établit l'impossibilité de toute connaissance transcendante, et cela par un examen transcendental des principes de la connaissance.

Du caractère *a priori* de ces intuitions Kant donne une double série de preuves, métaphysique et transcendentale, tirées principalement de l'impossibilité psychologique de se représenter abolis le temps et l'espace, alors qu'on peut se représenter abolis les objets qui les occupent, — de l'impossibilité logique de tirer de l'expérience l'espace et le temps qui sont les conditions de l'expérience elle-même, — du fait que les mathématiques se construisent *a priori*. Mais quel est le degré, quelle est l'espèce de réalité qui possèdent ces intuitions ? *Nous devons affirmer d'une part*, dit Kant, *leur réalité empirique, et d'autre part leur idéalité transcendentale* ; c'est-à-dire que l'espace et le temps n'existent qu'en nous et pour nous, quand nous nous plaçons au point de vue de l'absolu, mais sont des réalités du point de vue de l'expérience. L'idéalité transcendentale de l'espace et de temps est la seule hypothèse qui permette d'expliquer comment notre mathématique, bien que construite *a priori* s'applique aux choses ; les choses ne sauraient être réfractaires à notre mathématique, si elles sont, au point de vue mathématique, ce que nous les avons faites. Mais c'est précisément l'idéalité transcendentale de l'espace et de temps qui en fonde la réalité empirique, c'est parce que l'espace et le temps sont les formes nécessaires de notre perception que tous les objets y prennent nécessairement place et que se constitue notre Univers objectif, théâtre commun de l'expérience universelle. Ainsi se trouvent conciliées par une solution qui les dépasse, les thèses opposées du rationalisme et de l'empirisme.

Indiquons dès à présent que le point par où l'Esthétique transcendentale prête le plus à la critique, c'est l'assimilation sans réserve du temps à l'espace. Cette assimilation était inévitable en un temps que dominait encore l'idéal d'une *science statique universelle*. Elle est devenue inadmissible et presque inintelligible à nos esprits pénétrés d'évolutionisme, et M. Bergson, avec une puissance et une subtilité logiques incomparables, avec un sens profond des limites du géométrisme et du mécanisme et de l'absoluité de la durée, nous a fourni les raisons de son illégitimité. Or le rejet de ce postulat entraîne pour le Kantisme tout entier de graves conséquences. L'assimilation du temps à l'espace aboutit en effet à mettre la connaissance que nous avons de notre moi sur le même plan que celle que nous

avons des objets matériels : de notre moi comme de l'univers nous ne saisissons que le dehors, nous n'atteignons que le phénomène. Si on admet au contraire avec M. Bergson, comme on doit le faire, que dans la conscience de la durée réelle notre moi nous livre quelque chose au moins de son essence, on est amené à réhabiliter partiellement cette Métaphysique que Kant avait prétendu ruiner.

L'*Esthétique transcendentale* a rendu compte de l'existence et de la validité de la mathématique pure; il s'agit maintenant de fonder la physique pure, ou science du réel donné par principes généraux *a priori*. Aussi bien la sensibilité n'épuise-t-elle pas le contenu de l'esprit; au-dessus d'elle il y a la pensée, plus exactement et d'abord l'entendement, ou faculté des concepts. Or la physique résulte d'une application des concepts de l'entendement aux données de l'intuition sensible, mais comment cette application est-elle possible, et pourquoi est-elle légitime ? Une fois de plus Kant va s'efforcer de concilier en les dépassant les thèses opposées, impuissantes sauf à se détruire l'une l'autre, du Rationalisme et de l'Empirisme. Ni le Rationalisme ni l'Empirisme ne réussissent à fonder l'objectivité de la science du réel, le premier parce qu'il ne peut sortir de l'Entendement et prouver que des liaisons logiques de concepts suffisent à déterminer le réel, le second parce que ramenant l'objet à la série de nos impressions, il en met la réalité sous la dépendance de nos manières d'être individuelles et par là la fait évanouir. Ce qu'il y a de vrai dans le rationalisme, c'est l'affirmation que ce qui est objectif doit échapper aux variations de la conscience individuelle, et dans l'empirisme, c'est l'affirmation que ce qui est objectif doit être une donnée de l'intuition sensible. Si l'on pouvait prouver qu'il y a des concepts de l'Entendement qui, étant *a priori*, ont néanmoins pour fonction propre de comprendre la réalité donnée, le problème serait résolu, la conciliation opérée : tel est l'objet de l'*Analytique transcendentale*. Une double déduction, métaphysique et transcendentale, va établir d'une part que de tels concepts existent, et quels ils sont, et d'autre part qu'ils sont les conditions mêmes de la connaissance de la nature. Nous pouvons nous contenter d'indiquer ici que la déduction métaphysique aboutit à la classification un peu artificielle des concepts connue sous le nom

de table des catégories (unité, multiplicité, totalité, etc. ; la plus importante, et même à vrai dire la seule importante est la catégorie de causalité) ; mais nous devons insister sur la déduction transcendentale, où se révèle dans tout son jour l'originalité de Kant par rapport au rationalisme cartésien. *Cogito, ergo sum*, disait Descartes ; *Cogito, ergo res sunt* : ainsi pourrait se résumer cette déduction.

Implicitement ou explicitement en effet toutes mes représentations contiennent cette affirmation : je pense. Cette forme de la pensée que les concepts purs expriment chacun à leur manière, cette exigence fondamentale que traduisent les lois de l'entendement, c'est ce que Kant appelle l' « unité synthétique de l'aperception ». Penser c'est faire la synthèse d'une diversité d'éléments dans l'unité de l'aperception. Or cette diversité d'éléments, l'entendement humain ne se la fournit pas à lui-même : nous n'avons pas d'intuitions intellectuelles. L'intuition intellectuelle serait le fait d'une pensée qui coïnciderait avec son objet, qui tirerait d'elle-même, avec sa forme, sa matière. Une telle pensée atteindrait la chose en soi, nous introduirait dans l'absolu. Mais l'entendement humain n'a qu'un contenu formel : catégories, concepts purs, expressions d'une unité par elle-même vide, et qui doit recourir à la sensibilité pour se remplir. *Les concepts sans intuitions sont vides, les intuitions sans concepts sont aveugles*. Les données sensibles nous apparaissent d'abord extérieures les unes aux autres et sans lien. Les catégories, en substituant à des relations subjectives des rapports objectifs, permettent de les lier. Mais comment les catégories, étrangères à l'espace et au temps, peuvent-elles s'appliquer aux objets donnés dans l'espace et le temps ? Grâce, répond Kant, à une faculté intermédiaire entre l'entendement et la sensibilité : l'*imagination a priori* ou faculté des schèmes. Il ne faut pas confondre le schème et l'image et par exemple le schème du triangle et l'image du triangle : le schème du triangle, c'est la loi de construction du triangle. Plus généralement, et dans l'ordre de l'*a priori* toute catégorie a son schème, et par exemple, le schème de la causalité c'est la succession régulière qui emprunte à la sensibilité l'élément succession et à l'Entendement l'élément régularité. Et enfin à chaque schème correspond un principe qui affirme la possibilité d'une application impersonnelle et universelle du schème aux

objets ; par exemple au schème de la succession régulière correspond le principe qui veut que tous les changements se produisent selon la loi de causalité.

Ainsi s'achève le mouvement tournant esquissé dans l'*Esthétique transcendentale :* de même que nous ne percevons les objets qu'à travers les formes pures de notre sensibilité, nous ne les pensons que par les catégories, les schèmes et les principes de l'entendement. Si l'expérience se conforme aux lois de notre entendement, c'est que notre entendement est à la base même de l'expérience. Notre science est relative, mais certaine... Si l'on veut bien comprendre le sens et mesurer exactement la portée du relativisme Kantien, il faut songer d'abord aux théories de la connaissance des Anciens. Pour les anciens, la vérité est une *chose,* une chose qui existe indépendamment de notre esprit, une lumière qui brille par elle-même et dont notre entendement n'a qu'à se laisser passivement éclairer. Par suite la sensibilité n'est pas hétérogène à l'intelligence, elle n'est qu'une intelligence confuse, une connaissance incomplète. Pour Kant la vérité n'est pas une chose, mais un système de rapports, elle n'existe qu'à condition d'être construite par nous ; la sensibilité n'est pas un entendement confus, mais une faculté séparée, collaboratrice de l'entendement à qui elle fournit sa matière. Le réel ne nous est pas donné d'en haut, mais d'en bas, à charge pour nous d'en faire du vrai. Chez les Cartésiens il est vrai se fait jour cette notion nouvelle de la vérité conçue non plus comme une chose, mais comme un ordre, d'où suit la reconnaissance d'une activité nécessaire de l'esprit dans l'élaboration de la connaissance. Mais cet ordre, les Cartésiens, enchaînés par leur hypothèse paralléliste, sont obligés de le postuler et dans les choses et dans l'esprit ; l'esprit le *découvre,* ne le crée pas. Leur science repose donc tout entière sur la supposition indémontrable et contre laquelle déjà le scepticisme antique avait multiplié les attaques, d'un accord, d'une harmonie entre les choses et l'esprit. Or l'admission d'un tel accord, outre qu'elle est le fait d'une « philosophie paresseuse », outre qu'elle implique entre la sensibilité et l'entendement le même rapport grossièrement inexact que la philosophie antique, se révèle par elle-même ruineuse et ne s'étaie tant bien que mal que sur la véracité ou la bonté de Dieu : recours hypothétique et dont Kant s'effor-

cera de démontrer la complète illégitimité. Par rapport à la théorie cartésienne de la connaissance celle de Kant présente un caractère séduisant de solidité, de simplicité et d'économie : Descartes admet, gratuitement semble-t-il, un accord préalable des choses et de l'esprit, et fait appel pour le garantir, non moins gratuitement, à la véracité divine ; Kant affirme que les choses se règlent sur l'esprit et que la connaissance trouve des titres parfaitement valables dans la constitution même de l'esprit humain. D'après l'un, Dieu est nécessaire pour fonder la science ; d'après l'autre, l'esprit humain y suffit.

La sensibilité, faculté des intuitions *a priori* et qui fonde la mathématique pure, et l'Entendement, faculté des concepts et qui fonde la Physique pure, n'épuisent pas encore le contenu de l'esprit ; au-dessus d'elles il y a la Raison, faculté des idées, et qui prétend fonder la Métaphysique. Quelle est la portée de cette prétention ? Quel est l'usage légitime des idées ? Kant va montrer que le besoin métaphysique, parfaitement légitime en soi, est et restera à jamais impuissant à se satisfaire, du moins théoriquement, parce que les idées de la Raison ne trouvent pas d'intuitions qui leur correspondent (si nous avions des intuitions intellectuelles, la métaphysique serait une science au même titre que la géométrie) : tel est l'objet de la *Dialectique transcendentale.*

L'Entendement par ses concepts ne peut obtenir l'unité complète de la connaissance, mais seulement des unités partielles distribuées en séries. La totalité de l'expérience possible n'est pas objet d'expérience ; les principes suprêmes d'unification ne peuvent être des concepts, ce sont des idées, différentes des concepts en ce qu'elles posent des conditions inconditionnées de l'expérience possible. Ces idées se ramènent à trois : l'idée de l'âme, l'idée du monde, l'idée de Dieu. En tant qu'idées, elles sont légitimes et fondées, étant des produits nécessaires de la Raison : mais *ces idées ne sont pas des connaissances*, et le dogmatisme erre gravement lorsqu'il prétend établir sur elles une psychologie rationnelle, une cosmologie rationnelle et une théologie rationnelle. C'est un paralogisme de prétendre conclure de l'unité formelle, condition de toute pensée, à l'unité *réelle* d'une *substance pensante.* Tout effort pour déterminer la réalité absolue du monde aboutit à des contradictions sans

issue : les *Antinomies* de la Raison pure, dans lesquelles la thèse et l'antithèse correspondent l'une aux exigences de la raison l'autre à celles de l'intuition. Les antinomies sont au nombre de quatre :

1° Le monde est limité dans le temps et l'espace. Le monde est illimité dans le temps et l'espace.

2° Le monde est composé d'éléments simples. Le monde est divisible à l'infini.

3° La liberté existe. Tout est soumis à la loi de nécessité.

4° Il existe un être nécessaire. Il n'y a que des êtres contingents.

Selon Kant, dans les deux premières antinomies, la thèse et l'antithèse sont également fausses : il faut donc renoncer à chercher par la science la réalité absolue du monde ; dans les deux dernières, la thèse et l'antithèse sont également vraies, mais pas sur le même plan, l'une pour les noumènes, l'autre pour les phénomènes. Mais de ce que dans les premières la thèse et l'antithèse sont fausses on ne saurait conclure que les *idées* dont elles sont le produit le soient aussi. Le rôle des idées n'est pas de déterminer des connaissances, mais de poser des problèmes. L'antithèse marque la maxime indispensable de la recherche, la thèse l'impossibilité que cette maxime nous conduise jamais à une connaissance adéquate : nous devons chercher *comme si* le monde était illimité, mais nous ne pourrons jamais nous représenter ni connaître en soi un monde illimité. Bref, l'usage légitime de telles idées est un usage *régulateur* de la connaissance. Quant aux idées de la liberté et du bien leur usage légitime est un usage *pratique*. Enfin abordant la théologie rationelle, Kant discute avec une subtilité et une profondeur admirables les preuves classiques de l'existence de Dieu et notamment la preuve ontologique, nerf caché de toutes les autres, montrant que la conclusion du concept à l'existence est vicieuse, parce que l'existence est une absolue position, donc ne peut être considérée comme un attribut. Il montre de même que la preuve cosmologique et la preuve par la finalité de la nature font un usage transcendant des principes de causalité et de finalité, qui ne valent que pour l'interprétation des phénomènes. Mais, guidé toujours par le même souci *d'utiliser* tout le matériel de la spéculation dogmatique, il restitue à ces divers arguments un intérêt, une valeur théorique ou pra-

tique. Par là est préparé le passage de la *Critique de la Raison* pure à la *Critique de la Raison pratique*. La science proprement dite n'épuise pas le contenu de la Raison, qui ne s'exprime en elle ni directement ni complètement, et cependant la science est la mesure de la *connaissance* que nous pouvons avoir des choses. Quel usage donc assigner à tout ce qui dans la Raison n'a pas un usage théorique ? Kant va répondre : un usage *pratique* (1).

Nous ne quitterons pas la doctrine Kantienne de la connaissance sans souligner et sans expliquer cet apparent paradoxe d'une doctrine qui, niant la possibilité de la métaphysique et n'accordant valeur de connaissance qu'à la science positive, semble s'apparenter de très près au positivisme de Comte et à l'agnosticisme de Spencer et dont cependant sont issues par filiation directe, les métaphysiques les plus hardies, le Panthéisme de Schelling et de Hegel, l'Idéalisme de Fichte et de Schopenhauer. Nous nous trouvons ici en présence d'un cas particulier de cette vérité très générale que les formules où se condense le travail d'une pensée importent beaucoup moins que ce travail même. Chez les positivistes et les agnostiques la possibilité d'une science indéfiniment extensible dans le monde des phénomènes et l'impossibilité de toute métaphysique ne sont ou du moins ne veulent être que des constatations de fait, tandis que chez Kant elles sont l'objet d'une démonstration, qui repose sur une certaine conception de l'esprit, et même indirectement sur une certaine conception de l'absolu. Kant établit la relativité de la pensée, mais en attribuant à la pensée une importance que le Rationalisme dogmatique lui-même ne lui avait jamais attribuée ; si notre science des choses est relative à notre pensée, c'est que notre pensée a organisé les choses. Les choses désormais gravitent autour de la pensée, se modèlent sur elle ; la pensée humaine devient le soleil de l'univers. Voilà ce qu'on devait retenir du Kantisme, parce que telle en est bien l'inspiration profonde originale. Kant il est vrai a pris soin d'en limiter lui-même le légitime usage, la sphère d'application, en maintenant rigoureusement la distinction

(1) Il y a lieu de noter ici que dans le langage de Kant *Pratique* ne s'oppose pas à *théorique* comme, dans la langue courante, empirique à rationnel. L'usage *pratique* de la raison n'en est pas moins pour Kant un usage *pur*, c'est-à-dire *a priori*, sans mélange d'éléments empiriques.

des phénomènes et des noumènes, sur cette seule raison d'ailleurs que la matière de notre connaissance nous étant donnée du dehors, il fallait bien qu'il y eût des choses en soi, du fait seul qu'il y avait des phénomènes. Mais on en vint bien vite à se demander pourquoi l'esprit qui crée la forme de la nature, lui impose ses lois et les retrouve ensuite en elle, n'en créerait pas tout aussi bien la matière ; d'autant que la conclusion du phénomène à la chose en soi qui en serait la cause inconnaisable, ne saurait résulter que d'un usage transcendant de principe de causalité, usage que Kant lui-même a démontré illégitime. La pensée sera donc conçue par les successeurs de Kant comme créatrice d'un univers qu'elle se donne en spectacle ; elle se mouvra dans l'absolu, elle sera l'absolu lui-même. Il est remarquable que Kant, comme s'il eût prévu et voulu prévenir une telle déviation de sa doctrine, devait esquisser dans la *Critique du jugement* un mouvement de retour vers la métaphysique traditionnelle.

Suivant une vue pénétrante de M. Bergson, les systèmes de morale peuvent être classés en trois grands groupes, selon qu'ils se proposent de déduire le contenu de la conscience morale d'une réalité plus vaste et d'un principe supérieur (idéalisme moral de Platon, de Descartes), ou de le construire en composant avec lui-même ou en composant entre eux un ou plusieurs principes plus simples et plus pauvres (l'intérêt, le plaisir : utilitarisme, eudémonisme empiriste), ou enfin qu'ils le considèrent comme un donné se suffisant à lui-même, comme un absolu : le type de cette troisième espèce de systèmes moraux c'est la morale Kantienne. De même que dans la *Critique de la Raison pure* il mettait en fait l'existence d'une science constituée de vérités universelles et nécessaires, Kant dans la *Critique de la Raison pratique* prend pour accordée l'existence d'une morale s'imposant, en droit, universellement et nécessairement. Et de même qu'il avait recherché les données *a priori* qui règlent notre connaissance des choses, de même il va rechercher maintenant les données *a priori* qui règlent, toujours en droit, notre action. En d'autres termes, comme la science naît de l'application d'une forme fournie par l'esprit à une matière fournie par l'expérience,

ainsi la moralité résulte de l'application d'une forme fournie par la raison à une matière fournie par les circonstances diverses de la vie individuelle et sociale. Toutefois, le rapport de la forme et de la matière n'est pas exactement identique dans la science et dans la morale. La matière, l'expérience entre dans la constitution même de la science ; elle n'est qu'une condition d'exercice de la morale. Une volonté bonne, c'est déjà toute la moralité ; bref, la morale de Kant est un *formalisme*. Mais ce terme requiert de plus amples explications.

Jusqu'à Kant, les principes les plus fréquemment invoqués, et constamment considérés comme rivaux par les théoriciens de la morale étaient le plaisir ou l'intérêt d'une part, le bonheur ou la béatitude de l'autre. L'Eudémonisme rationaliste en particulier se plaisait à opposer à la recherche du plaisir, correspondante aux parties basses de notre nature, la poursuite du souverain bien, conçue comme la satisfaction de ce qu'il y a de plus relevé en nous, l'entendement, la pensée. Mais s'il différait de l'Hédonisme sur la détermination de celles de nos tendances qu'il fallait qualifier de proprement humaines, il s'accordait avec lui pour penser que suivre la nature était le principe suprême de la morale. Or nous allons voir Kant renvoyer dos à dos ces deux doctrines et les déclarer également impuissantes à fonder la moralité, pour la raison qu'elles sont l'une et l'autre *matérielles*, c'est-à-dire font appel l'une et l'autre à la faculté de désirer et recommandent l'une et l'autre le devoir en vue d'un objet extérieur à lui, non pas en vue du devoir lui-même. Il n'y a pas lieu en effet, soutient Kant, de distinguer entre une faculté inférieure et une faculté supérieure de désirer qui auraient leur origine l'une dans les sens, l'autre dans l'entendement. Si c'est le plaisir attaché à une représentation qui détermine notre volonté, c'est nécessairement un plaisir de même espèce, quelle que soit l'origine de cette représentation. Et la preuve c'est que toutes les sortes de plaisir peuvent être comparées quant au degré. Il ne saurait y avoir de comparaison entre grandeurs de genres absolument différents. Mais on voit sans cesse un homme abandonner un beau livre pour une partie de chasse ou repousser un pauvre parce qu'il a juste assez d'argent pour aller à la comédie. S'imaginer que les plaisirs de l'Entendement déterminent la volonté autrement que les

plaisirs des sens, c'est imiter les ignorants qui voulant faire de la métaphysique croient pouvoir subtiliser la matière au point d'obtenir une forme de l'être à la fois spirituelle et étendue. Et non seulement tout principe matériel se ramène en dernière analyse à l'amour de soi, mais encore un tel principe est radicalement impuissant à fournir des *lois* véritables, c'est-à-dire nécessaires et universelles. Bref, *si un être raisonnable doit se représenter ses maximes comme des lois pratiques universelles, il ne peut se les représenter que comme des principes qui déterminent la volonté non par leur matière, mais simplement par leur forme*. En d'autres termes, le critérium de la moralité, ce sera de savoir, non pas si une action est capable de nous procurer tel ou tel objet mais si elle est capable de prendre la forme d'une loi, d'une maxime universelle. Le principe pratique s'énoncera, non pas : « La loi est d'agir en vue de ceci ou de cela », mais : « La loi est d'agir selon une loi ». Par exemple veux-je savoir si je puis garder un dépôt dont le propriétaire est mort sans laisser aucun écrit ou si je dois le rendre aux héritiers ? Je n'ai qu'à me demander lequel de ces deux principes peut être érigé en règle universelle : on doit rendre fidèlement et dans tous les cas un dépôt qui nous a été confié, ou : chacun est autorisé à nier un dépôt quand il n'y a pas de preuve que ce dépôt lui a été confié. Il apparaît immédiatement que la seconde maxime se détruit elle-même ; la première seule peut être érigée en loi pratique universelle. Donc et en résumé, la loi fondamentale de la raison pratique c'est *d'agir de telle sorte que la maxime de notre action puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle*, ou encore, si la détermination des choses par des lois constitue une *nature*, d'*agir comme si la maxime de notre acte devait par notre volonté devenir une loi universelle de la nature*.

Mais la volonté, qui est le sujet de la morale, ne suppose pas seulement une règle, elle vise aussi à une fin. Or cette fin doit être appropriée à la règle, et toutes deux à la condition initiale de la moralité, savoir la possibilité d'un impératif catégorique, d'une nécessité morale absolue. La fin de la volonté morale ne pourra donc être qu'une fin absolue, c'est-à-dire telle qu'elle ne puisse être prise comme moyen pour aucune autre. Or il n'y a qu'une fin absolue, c'est la personne humaine. Si c'est de la raison que procède



LA MAISON DE KANT EN 1880

la nécessité morale inconditionnée, comment la raison pourrait-elle être subordonnée à une condition étrangère ? Mais ce qui est fin en soi est nécessairement fin pour chacun. L'impératif catégorique peut donc recevoir la nouvelle détermination suivante : « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans celle d'autrui, toujours comme une fin, jamais comme un moyen.* »

Maintenant, tous les êtres raisonnables étant soumis à cette loi, il en résulte une union systématique des volontés au moyen de lois objectives communes, union que Kant désigne du nom de *royaume des fins*. D'où enfin la troisième formule de l'impératif catégorique : « *Agis toujours comme si tu faisais partie d'un royaume des fins où tu serais à la fois législateur et sujet.* »

Les caractères distinctifs de la morale qui s'exprime dans ces formules sont selon Kant d'être par opposition avec toutes les morales antérieures, une morale d'*autonomie* et de *liberté*. Toutes les autres morales font graviter la volonté autour d'un objet distinct d'elle : la volonté y est hétéronome. Chez Kant la volonté devient le centre de l'action, comme l'intelligence est devenue, nous l'avons vu, le centre de la connaissance ; c'est la volonté qui s'impose à elle-même sa loi ; la volonté est *autonome*. Mais hétéronomie c'est asservissement, autonomie c'est liberté. La liberté en effet ne peut consister que dans le complet affranchissement de la loi de causalité, qui régit le monde des phénomènes. Si le principe d'action de la volonté est la recherche de plaisir, c'est-à-dire la poursuite d'un objet donné dans l'expérience, la volonté rentre dans la catégorie générale des forces de la nature régies par un inflexible déterminisme. Mais la volonté affranchie de toute condition empirique, voulant pour vouloir, se voulant elle-même, se donnant à elle-même sa loi est une volonté libre. Cependant l'affirmation de la liberté du vouloir ne va pas sans difficultés, et nous retrouvons ici le problème qui faisait l'objet de la troisième antinomie. D'une part l'existence de la loi morale implique notre liberté, d'autre part, agissant dans le monde des phénomènes nous sommes soumis à la loi du déterminisme. C'est la distinction des phénomènes et des choses en soi, qui, en nous permettant de rejeter la liberté dans le monde intelligible, nous met en mesure de lever la contradiction. Notre caractère empirique doit être conçu comme

le déroulement dans le temps, selon la loi du déterminisme, du *caractère intelligible* que nous nous sommes donné dans l'intemporel par une décision de notre volonté libre. Ainsi s'explique, dit Kant, que nous nous jugions *coupables* d'actes auxquels pourtant nous nous sentons *déterminés*.

Mais la tâche de la Critique n'est pas achevée avec la détermination du devoir, de ses formules, de ses caractères et de ses conditions immédiates. Le devoir de l'homme est d'éliminer rigoureusement des motifs de son action tout motif sensible ; mais il n'en subsiste pas moins en lui une invincible aspiration au bonheur. La vertu est le bien suprême, mais elle n'est pas le bien tout entier. Notre esprit ne peut se représenter le souverain bien qu'en liant ensemble les idées de vertu et de bonheur. Mais de quelle nature est ce lien ? L'erreur des Anciens d'après Kant est d'avoir cru ce lien analytique. Les Epicuriens disaient qu'on trouvait la vertu dans le bonheur, les Stoïciens qu'on trouvait le bonheur dans la vertu, mais les uns et les autres considéraient ces deux termes comme finalement identiques. Or il est trop clair qu'il ne suffit pas d'être vertueux pour être heureux, et il a été prouvé que la recherche du bonheur ne saurait être érigée en principe de la morale. Le lien des deux termes est donc synthétique. Mais ce lien n'est pas, du moins dans le monde sensible, un lien de cause à effet ; il doit donc être le fait d'un troisième terme qui réunisse du dehors les deux premiers, et dans un autre monde que celui de l'expérience. Or, d'une part, la sainteté ou parfaite conformité de la volonté à la loi n'étant en fait accessible à aucun homme sur la terre et s'imposant cependant à chacun de façon impérative, requiert pour son accomplissement la continuité de l'effort humain pendant l'infini de la durée, et donc fonde l'immortalité de l'âme. D'autre part un accord ne saurait s'établir entre la vertu, relative uniquement aux intentions des actes et non à leurs effets, et le bonheur, solidaire, dans le monde sensible, de ces effets, sans l'intervention d'un être tout-puissant, parfait, doué d'entendement et de volonté, bref de Dieu. Et donc ces sublimes objets de la spéculation traditionnelle, la liberté, l'âme immortelle, Dieu, dont la Critique de la Raison théorique avait dû se borner à réserver la possibilité, se trouvent restaurés dans la plénitude de leur réalité par la Raison pratique, saisis par elle sous l'aspect et dans la

mesure où il est nécessaire pour déterminer notre vouloir. Ainsi s'explique et se justifie, au terme de cette longue recherche, la célèbre formule qui ouvre la Critique de la Raison pure : « Je devais supprimer le savoir pour faire place à la foi ».

On a beaucoup reproché à Kant d'avoir spéculé uniquement ou surtout en vue de certaines conclusions morales et religieuses arrêtées dès l'abord, et Kant lui-même, lorsqu'il affirme son dessein de « déblayer et d'affermir le sol pour le majestueux édifice de la morale » ou lorsque, parlant des deux pivots de son système, les théories de l'idéalité de l'espace et du temps, et de la liberté, il donne à entendre que la seconde a déterminé la première, semble bien favoriser cette interprétation. Il y a lieu, semble-t-il, de défendre Kant contre lui-même. En fait, la théorie de l'idéalité de l'espace et du temps a été la condition de la théorie de la liberté, non sa conséquence ; et si les dispositions morales de Kant se sont finalement converties en doctrine, c'est à travers des conceptions théoriques dont plusieurs par leur contenu sont trop éloignées d'elles pour en avoir pu être inspirées ou suscitées. D'ailleurs l'idée, la volonté d'un accord entre la théorie et la pratique n'est-elle pas le principe de toute véritable activité philosophique ? Toute la question est donc de savoir si Kant a procédé correctement dans la recherche des conditions de cet accord. En réalité, le reproche qu'on lui adresse (ou le reproche inverse, mais la portée en est la même) atteint, beaucoup plutôt que lui, le Rationalisme dogmatique : un Leibniz en effet construit délibérément sa notion de la morale en vue de sa métaphysique, postulant sans se mettre en peine de la démontrer une harmonie préétablie entre le degré de moralité et le degré de connaissance claire. Il fait l'unité par identification. Mais Kant, au lieu de transposer immédiatement les notions morales en termes d'intellectualisme, les prend d'abord telles quelles, et ce n'est qu'après les avoir analysées dans leur réalité spécifique, après en avoir dégagé le principe, qu'il tente d'unifier ce principe avec les principes de la science qu'il a dégagés par ailleurs. On peut critiquer à certains égards comme arbitraire le lien qu'il a établi entre sa philosophie théorique et sa philosophie pratique ; mais la plus haute marque assurément qu'il ait donnée d'un esprit vraiment scienti-

tique, c'est, voulant faire converger ces deux disciplines, de les avoir élaborées séparément.

Il est certain d'ailleurs que la *Critique de la Raison pratique* ne porte pas la trace d'une élaboration aussi approfondie et aussi heureuse que la *Critique de la Raison pure*. Kant, rationaliste d'esprit et rigoriste de convictions, a prétendu que la morale fût toute rationnelle, à l'exclusion de tout élément sensible ou passionnel. Mais le *formalisme moral* semble très difficile à maintenir dans sa pureté. A quel signe reconnaîtrons-nous qu'une maxime peut ou ne peut pas être érigée en loi universelle ? A ce qu'elle est ou non contradictoire, dit Kant ; mais il ne saurait s'agir de contradiction logique : aucune conduite n'est absurde logiquement, elle ne peut l'être que du point de vue social, ou naturel. Le suicide est immoral, affirme Kant, parce que la destruction de la vie ne peut être une loi de la vie. Mais si j'estime la vie foncièrement mauvaise ? Manquer à sa promesse est immoral, parce que l'universalisation de cette maxime rendrait tout contrat impossible. Mais pourquoi faut-il que des contrats soient possibles ? pour que la vie sociale reste possible ? Mais pourquoi faut-il que la vie sociale soit possible ? Il y a donc, sous-jacente à toute cette morale, l'idée que la nature et la société ne sont pas une nature, une société quelconque, qu'elles ont une destinée, des fins à poursuivre. Quoi que nous fassions nous en revenons à une certaine conception de la nature et de la société. Le formalisme pur ne se suffit pas à lui-même, il faut qu'une matière le vienne remplir. Dès lors il n'y a plus aucune raison d'éliminer de la morale les sentiments ou les passions aptes à promouvoir la vie individuelle ou sociale dans le sens de ses destinées.

Mais la conception Kantienne de la liberté, centre de gravité de tout le système, prête à des objections plus graves encore. Kant en mettant sur le même plan, comme nous l'avons vu, l'intuition du temps et l'expérience du moi d'une part, l'intuition de l'espace et l'expérience du monde extérieur de l'autre, en soumettant donc le monde entier des phénomènes au déterminisme requis par la science, s'était obligé à rejeter la liberté requise par la morale dans le monde des choses en soi. Mais quel rapport intelligible statuer entre notre liberté nouménale et le déterminisme de nos actes ? Kant a abordé de front le problème

et a dépensé des merveilles d'ingéniosité pour le résoudre, mais posé en ces termes il était insoluble. Si le déterminisme est le vrai, dans la continuité des phénomènes une place vide attend en quelque sorte ma conduite, dont la forme est déterminée rigoureusement par l'ensemble des phénomènes. Si c'est la liberté qui est le vrai, elle ne saurait s'insérer dans le mécanisme de la nature sans le briser. Il y a peut-être une liberté possible dans la doctrine de Kant, mais ce n'est pas celle de l'individu, ce serait une *Liberté en général*, émanation directe du principe créateur de la nature, créatrice elle-même à la fois de l'action et de l'objet sur lequel l'action s'exerce, et qui, étant le fond même de l'être, en dirigerait le progrès vers l'accomplissement de la loi qu'elle porte en elle. Et de fait, c'est dans cette voie que s'engagea la spéculation postkantienne, mais pour y rencontrer d'inextricables difficultés, surgies d'ailleurs. Un jour devait venir où on se demanderait si des deux affirmations que Kant s'était épuisé en vain à concilier et dont ses successeurs avaient sacrifié la première à la seconde, ce n'était pas la seconde, l'idéal d'une science universelle, postulat utile pour la recherche, mais impuissant à fournir ses titres de vérité objective qu'il convenait de sacrifier à la première, la liberté individuelle, donnée immédiate du sens intime : mouvement de pensée esquissé déjà à l'intérieur même du Kantisme, par Renouvier, et qui s'achève, avec quelle ampleur et quel éclat on le sait, chez M. Bergson (1).

(1) Par un étrange destin, la morale de Kant a donné lieu depuis une douzaine d'années à de violentes polémiques littéraires et même de presse. On a pu voir par l'exposé qui précède qu'elle diffère sensiblement de l'image qu'en fournissent MM. Bourget, Barrès ou Maurras. Ces écrivains n'en ont pas moins évidemment raison quand ils critiquent comme théoriquement insuffisant et comme pratiquement inefficace ou même, à certains égards, dangereux l'enseignement officiel du kantisme dans l'Université. Mais le reproche vaut contre un certain usage de la doctrine plutôt que contre la doctrine elle-même. La *Critique de la Raison pratique* est une recherche de théoricien, analogue et parallèle, pour la morale, à la *Critique de la Raison pure* pour la science. Or, tout de même que la *Critique de la Raison pure* est impuissante à créer la science, puisqu'au contraire elle la suppose, ainsi la *Critique de la Raison pratique* suppose la moralité, loin d'être destinée à la créer. En d'autres termes Kant n'a jamais attribué à cette partie de sa doctrine une valeur pédagogique. Comment s'imaginer d'ailleurs que Kant, chrétien et protestant, imbu de la doctrine du mal radical, ait pu avoir absolument confiance dans le pouvoir de la raison pour *former* effectivement et déterminer la nature humaine ? Ne déclare-t-il pas lui-même qu'il n'y a peut-être pas une action humaine qui ait été faite uniquement en vue du devoir ? L'habitude de ne voir en lui que le logicien transcendental épris de vérités universelles et nécessaires nous cache un Kant psychologue et moraliste au sens courant de ce terme, très attentif et très

Nous nous sommes longuement étendus sur la *Critique de la Raison pure* et la *Critique de la Raison pratique*, œuvres maîtresses de Kant ; nous passerons beaucoup plus rapidement sur la *Critique du Jugement* (jugement esthétique — jugement téléologique) ouvrage d'une complexité un peu hétérogène où les idées de beauté et de finalité sont réunies surtout à titre d'intermédiaire entre la science et la morale, et comme pour en établir, suivant une juste expression de M. Delbos, la « synthèse subjective ». Avec la magnifique honnêteté qui le distingue même parmi les plus hauts penseurs, Kant ne se dérobe devant aucune des difficultés que soulève le développement de sa pensée, mais maintenant les solutions qu'il en fournit deviennent plus artificielles. Ce qu'il y a peut-être de plus intéressant dans la *Critique du Jugement*, c'est un effort, souvent heureux pour compléter l'analyse purement statique antérieurement établie des *données* de la raison par une conception dynamique de la pensée dans son *acte*, invention scientifique ou création esthétique. Les vues ingénieuses et profondes d'ailleurs y abondent. Bien avant Claude Bernard, Kant a fait voir dans la finalité l'idée directrice nécessaire à l'interprétation des phénomènes de la vie ; et l'Esthétique de cet homme peu soucieux de littérature, qui n'avait

[illegible] très clairvoyant observateur. « Ceux d'entre les hommes qui agissent d'après des principes, lisons-nous dans la *Critique du Jugement* (II, 271), sont peu nombreux et cela est un bien en définitive, car il est facile de s'égarer dans ces principes, *et le dommage qui en résulte est d'autant plus grand que ces principes sont plus généraux et que la personne qui y soumet sa conduite est plus constante* ». Et un opuscule trop peu connu de Kant, *l'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, pose de la façon la plus réaliste ce problème de la société civile qu'on l'accuse d'avoir totalement négligé : « L'homme est un *animal* qui, s'il vit avec ceux de son espèce, a besoin d'un maître... qui enchaîne sa volonté et le force d'obéir à une volonté universellement valable sous laquelle chacun puisse être libre. Mais ce maître où le prendre ? Dans le genre humain nécessairement. Il est donc un animal lui aussi, et qui a besoin d'un maître. De quelque façon qu'on s'arrange, il est impossible de comprendre comment on peut se procurer le préposé à la justice publique soit qu'on le cherche dans une seule personne ou dans la réunion de plusieurs déléguées à cet effet. Chacun abusera toujours de sa liberté s'il n'a pas un supérieur qui exerce un pouvoir sur lui d'après la loi. Or le supérieur le plus élevé doit *par lui-même* être juste et *homme* néanmoins. Cette question est donc la plus difficile de toutes, si bien qu'elle ne saurait être pleinement résolue. *Avec une matière aussi tortueuse que l'homme, on ne peut rien fabriquer de parfaitement droit.* La nature ne nous a imposé qu'une approximation de cette idée. Elle ne doit par conséquent se réaliser que la dernière, et à trois conditions, qui sont : *la donnée de concepts justes et vrais sur la constitution possible, l'expérience et l'habileté* acquises et exercées en de nombreuses occasions, et, *après cela*, la bonne volonté préparée pour le passage à la pratique ». (Développement de la 6e proposition.)

jamais regardé un tableau et dont la seule musique militaire de Kœnigsberg avait fait l'éducation musicale, a obtenu le suffrage enthousiaste de Gœthe et de Schiller : précieux témoignage des ressources singulières de la Raison, — qu'il ne faut pas confondre avec l'intelligence.

L'importance historique d'une pensée se mesure tant au mouvement d'idées suscité par elle qu'à la contribution définitive qu'elle apporte au trésor des vérités humaines. Or à ce double point de vue il n'y a guère de philosophie qui se puisse comparer à la philosophie Kantienne. Dès l'origine son esprit est devenu en quelque sorte consubstantiel à la pensée allemande. En France et en Angleterre il ne s'est rien fait de solide en philosophie depuis un siècle qui ne se rattache plus ou moins étroitement à Kant, et la faiblesse d'un Comte, d'un Taine ou d'un Spencer est de l'avoir ignoré. C'est même en France à notre avis et si étrange que puisse paraître cette affirmation qu'il a trouvé, dans la personne de M. Bergson, son véritable continuateur, si c'est continuer une œuvre que d'en perpétuer l'esprit en l'adaptant à des circonstances nouvelles. D'une manière générale, qu'on accepte ou non en telle ou telle matière les conclusions de Kant, c'est sur le terrain qu'il a préparé qu'il faut se placer pour travailler utilement. Quant à celles de ses conceptions qui doivent être considérées comme des acquisitions définitives de l'esprit humain, j'en vois trois principales : dans l'ordre de la théorie de la connaissance, la conception du rapport de la pensée et de l'expérience, et dans l'ordre de la morale, la conception de la moralité comme un fait se suffisant à lui-même, et la conception de la personne humaine comme un absolu de valeur.

BIBLIOGRAPHIE

1° Œuvres de Kant

Pensées sur la véritable évaluation des forces vives (1747).

Recherches sur la question : la Terre a-t-elle subi quelques modifications dans son mouvement de rotation depuis son origine ? (1754).

La terre vieillit-elle ? Recherche faite au point de vue physique (1754).

Histoire universelle de la nature et théorie du ciel (1755).

Esquisse sommaire de quelques méditations sur le feu [en latin] (1755).

Nouvelle explication des premiers principes de la connaissance métaphysique [en latin] (1755).

Monadologie physique [en latin] (1756).

Sur les causes des tremblements de terre, à l'occasion du sinistre qui a atteint les régions occidentales de l'Europe vers la fin de l'année dernière (1756).

Histoire et description naturelle du tremblement de terre de l'année 1755 (1756).

Considérations sur les tremblements de terre observés depuis quelque temps (1756).

Nouvelles remarques pour l'explication de la théorie des vents (1756).

Programme et annonce du cours de géographie physique, avec une considération sur ce problème : les vents d'ouest, dans nos régions, sont-ils humides parce qu'ils passent sur une grande mer ? (1757).

Conception nouvelle du mouvement et du repos (1758).

Essai de quelques considérations sur l'optimisme (1759).

Pensées sur la mort prématurée de M. de Funk, lettre à sa mère (1763).

La fausse subtilité des quatre figures syllogistiques (1762).

L'unique Fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu (1763).

Essai pour introduire dans la philosophie le concept des quantités négatives (1763).

Observations sur le sentiment du beau et du sublime (1764).

Remarques se rapportant aux Observations sur le sentiment du beau et du sublime ; notes manuscrites de Kant sur son exemplaire des *Observations*, publiées en partie pour la première fois par Schubert dans l'édition Rosenkranz-Schubert des *Œuvres* de Kant (t. XI).

Étude sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale (1764).

Raisonnement sur l'aventurier Jean Komarnicki (1764).

Essai sur les maladies de la tête (1764).

Programme des cours pour le semestre d'hiver 1765-66 (1766).

Les rêves d'un visionnaire éclaircis par les rêves de la métaphysique (1766).

Du premier fondement de la différence des régions dans l'espace (1768).

De la forme et des principes du monde sensible et du monde intelligible [en latin] (1770).

Compte rendu de l'ouvrage de Moscati sur la différence de structure des animaux et des hommes (1771).

Des différentes races humaines (1775).

Articles au sujet du Philanthropinum (1776-1777).

Critique de la raison pure (1781 ; 2e édit., 1787).

Prolégomènes à toute métaphysique future qui voudra se présenter comme science (1783).

Sur l'essai de Schulz ayant pour objet de conduire à la morale valable pour tous les hommes sans acception de religion (1783).

Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique (1784).

Réponse à la question : Qu'est-ce que « les lumières? » (1784).

Compte rendu de l'ouvrage de Herder : « Idées sur la philosophie de l'humanité » (1785).

Sur les volcans de la lune (1785).

De l'Illégitimité de la contrefaçon des livres (1785).

Sur la Définition du concept de race humaine (1785).

Fondement de la Métaphysique des mœurs (1785).

Premiers Principes métaphysiques de la science de la nature (1786).

Conjectures sur le commencement de l'histoire de l'humanité (1786).

Sur le « Principe du droit naturel » de Hufeland (1786).

Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? (1786).

Quelques remarques pour l'écrit de Jacob : « Examen des heures matinales de Mendelssohn » (1786).

De la médecine corporelle en tant qu'elle ressortit à la philosophie [discours en latin] (1786 ou 88) publié par Reicke : Altpreussische Monatsschrift, XVIII.

Critique de la raison pratique (1788).

Sur l'Usage des principes téléologiques dans la philosophie (1788).

Critique de la faculté de juger (1790).

Sur une découverte d'après laquelle toute nouvelle critique de la raison pure serait rendue inutile par une plus ancienne (1790).

Sur l'illuminisme et les moyens d'y remédier (1790).

Sur trois dissertations de Kaestner (1790), édité par Dilthey : *Archiv für Geschichte der Philosophie*, III.

Sur l'insuccès de toutes les tentatives des philosophes en matière de théodicée (1791).

La religion dans les limites de la simple raison (1793).

Sur le lieu commun : « Cela est bon en théorie, mais ne vaut rien pour la pratique » (1793).

De l'influence de la lune sur le temps (1794).

La fin du monde (1794).

De la paix perpétuelle : Essai philosophique (1795).

A Sommering, Sur l'organe de l'âme (1796).

Sur un ton de distinction nouvellement pris en philosophie (1796).

Solution d'un différend mathématique reposant sur un malentendu (1796).

Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie (1796).

Premiers principes métaphysiques de la doctrine du droit (1797).

Premiers principes métaphysiques de la doctrine de la vertu (1797). — Cet ouvrage se rattache au précédent sous le titre commun de *Métaphysique des mœurs*.

Sur un prétendu droit de mentir par humanité (1797).

Sur l'industrie du livre (1798).

Le conflit des facultés (1798).

Anthropologie au point de vue pragmatique (1798).

Préface à l'ouvrage de Jachmann : *Examen de la philosophie religieuse de Kant* (1800) (réimprimée dans les *Kantiana* de Reicke).

Post-scriptum d'un ami à la préface de Heilsberg au Dictionnaire lithuanien de Mielke (1800) (réimprimé dans les *Kantiana* de Reicke).

Logique publiée par Jaesche (1800).

Géographie physique, publiée par Rink (1802-1803).

Pédagogie, publiée par Rink (1803).

Sur la question mise au concours pour l'année 1791 par l'Académie de Berlin : *Quels sont les progrès réels que la métaphysique a accomplis en Allemagne depuis l'époque de Leibniz et de Wolf ?* publié par Rink (1804).

Leçons sur la doctrine philosophique de la Religion, puliées par Pœlitz (1817).

Leçons sur la métaphysique, publiées par Pœlitz (1821).

Leçons de Kant sur la métaphysique, de trois semestres ; extraits de manuscrits inédits publiés par Heinze dans l'étude entreprise sous ce dernier titre (1894).

Leçons sur l'Anthropologie, publiées par Starke (1831), d'après deux rédactions provenant de deux années différentes.

Passage des Premiers Principes métaphysiques de la nature à la physique, manuscrit laissé par Kant, publié en partie par Reicke (Altpreussische Monatschrift, 1882-1884) un peu plus complètement par Krause (1888).

Réflexions de Kant par rapport à la philosophie critique, notes de la main de Kant, sur un exemplaire de la *Métaphysique* de Baumgarten, publiées par Benno Erdmann (1882-1884).

Feuilles détachées, morceaux et brouillons datant de toutes les époques de la vie intellectuelle de Kant et se rapportant aux questions les plus diverses, publiées par Reicke (1889-1899).

Correspondance et Déclarations : une récente édition, considérablement enrichie en a été donnée par Reicke en trois volumes (1900-1902) faisant partie des œuvres complètes de Kant, entreprises par l'Académie des sciences de Berlin.

Editions générales :

1° *Imm. Kants Werke*, éd. par Hartenstein, 10 vol., Leipzig, 1838-39. (Classement par ordre logique.)

2° *Imm. Kants sämtliche Werke*, éd. par Rosenkranz et Schubert, 12 vol., Leipzig, 1838-42. (Classement chronologique.

3° *Imm. Kants sämtliche Werke*, 2e éd. de Hartenstein, 8 vol., Leipzig, 1867-69. (Classement chronologique.)

4° *Imm. Kants Werke*, éd. par H. von Kirchmann, 10 vol., commencée à Berlin (1868), continuée à Leipzig (1874), puis à Heidelberg (1880), etc. (Classement logique.)

5° Edition de l'Académie des Sciences de Berlin (commencée en 1900).

A consulter :

Boutroux, art. Kant de la Grande Encyclopédie et cours sur Kant dans la Revue des cours et des conférences 1895-96 et 1900-1901.

Delbos : La philosophie pratique de Kant.

Ruyssen : Kant.

Cantecor : Kant.

CHOIX DE TEXTES

I

THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

I. — SCIENCE ET MÉTAPHYSIQUE. — SCIENCE ET CROYANCE

Les *mathématiques* et la *physique* sont les deux connaissances théorétiques de la raison qui déterminent *à priori* leur *objet*, la première d'une façon entièrement pure, la seconde du moins en partie, mais aussi dans la mesure que lui permettent d'autres sources de connaissances que la raison.

Les *mathématiques*, dès les temps les plus reculés où puisse remonter l'histoire de la raison humaine, ont suivi, chez cet admirable peuple grec, la route sûre de la science. Mais il ne faut pas croire qu'il ait été aussi facile aux mathématiques qu'à la logique, où la raison n'a affaire qu'à elle-même, de trouver cette route royale, ou pour mieux dire, de se la frayer. Je crois plutôt qu'elles ne firent longtemps que tâtonner (surtout chez les Egyptiens), et que ce changement fut l'effet d'une *révolution* opérée par un seul homme, qui conçut l'heureuse idée d'un essai après lequel il n'y avait plus à se tromper sur la route à suivre, et le chemin sûr de la science se trouvait ouvert et tracé pour tous les temps et à des distances infinies. L'histoire de cette révolution intellectuelle et de l'homme qui eut le bonheur de l'accomplir n'est point parvenue jusqu'à nous, et pourtant cette révolution était beaucoup plus importante que la découverte de la route par le fameux cap. Cependant la tradition que nous transmet *Diogène de Laërte*, en nommant le prétendu inventeur des plus simples éléments de la géométrie, éléments qui, suivant l'opinion commune, n'ont besoin d'aucune preuve, cette tradition prouve que le souvenir du changement opéré par le premier pas fait dans cette route nouvellement découverte devait avoir paru extrêmement important aux mathématiciens, et que c'est pour

cela qu'il fut sauvé de l'oubli. Le premier qui démontra le *triangle isocèle* (qu'il s'appelât *Thalès* ou de tout autre nom) fut frappé d'une grande lumière ; car il trouva qu'il ne devait pas s'attacher à ce qu'il voyait dans la figure, ou même au simple concept qu'il en avait, pour en apprendre en quelque sorte les propriétés, mais qu'il n'avait qu'à dégager ce que lui-même y faisait entrer par la pensée et construisait *à priori*, et que, pour connaître certainement une chose *à priori*, il ne devait attribuer à cette chose que ce qui dérivait nécessairement de ce qu'il y avait mis lui-même, suivant le concept qu'il s'en était fait.

La physique arriva beaucoup plus lentement à trouver la grande route de la science ; car il n'y a guère plus d'un siècle et demi qu'un grand esprit, Bacon de Verulam, a en partie provoqué, et en partie, car on était déjà sur la trace, stimulé cette découverte, qui ne peut s'expliquer que par une révolution subite de la pensée. Je ne veux ici considérer la physique qu'autant qu'elle est fondée sur des principes *empiriques*.

Lorsque *Galilée* fit rouler sur un plan incliné des boules dont il avait lui-même déterminé la pesanteur, ou que *Toricelli* fit porter à l'air un poids qu'il savait être égal à une colonne d'eau à lui connue, ou que, plus tard, *Stahl* transforma des métaux en chaux et celle-ci à son tour en métal, en y retranchant ou en y ajoutant certains éléments, alors une nouvelle lumière vint éclairer tous les physiciens. Ils comprirent que la raison n'aperçoit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans, qu'elle doit prendre les devants avec les principes qui déterminent ses jugements suivant des lois constantes, et forcer la nature à répondre à ses questions, au lieu de se laisser conduire par elle comme à la lisière ; car autrement des observations accidentelles et faites sans aucun plan tracé d'avance ne sauraient se rattacher à une loi nécessaire, ce que cherche pourtant et ce qu'exige la raison. Celle-ci doit se présenter à la nature tenant d'une main ses principes, qui seuls peuvent donner à des phénomènes concordants l'autorité de lois, et de l'autre les expériences qu'elle a instituées d'après ces mêmes principes. Elle lui demande de l'instruire, non pas comme un écolier qui se laisse dire tout ce qui plaît au maître, mais comme un juge qui a le droit de contraindre

les témoins à répondre aux questions qu'il leur adresse. La physique est donc redevable de l'heureuse révolution qui s'est opérée dans sa méthode à cette simple idée, qu'elle doit, je ne dis pas imaginer, mais chercher dans la nature, conformément aux idées que la raison même y transporte, ce qu'elle veut en apprendre, mais ce dont elle ne pourrait rien savoir par elle-même. C'est ainsi qu'elle est entrée dans le véritable chemin de la science, après n'avoir fait pendant tant de siècles que marcher à tâtons.

La *métaphysique*, cette science tout à fait à part, qui consiste dans des connaissances rationnelles spéculatives, et qui s'élève au-dessus des instructions de l'expérience en ne s'appuyant que sur de simples concepts (et non pas, comme les mathématiques, en appliquant ces concepts à l'intuition), et où, par conséquent, la raison n'a d'autre maîtresse qu'elle-même, cette science n'a pas encore été assez favorisée du sort pour entrer dans le sûr chemin de la science. Et pourtant elle est plus vieille que toutes les autres, et elle subsisterait toujours, alors même que celles-ci disparaîtraient toutes ensemble dans le gouffre de la barbarie. La raison s'y trouve continuellement dans l'embarras, ne fût-ce que pour apercevoir *à priori* (comme elle en la prétention) ces lois que confirme la plus vulgaire expérience. Il y faut revenir indéfiniment sur ses pas, parce qu'on trouve que la route qu'on a suivie ne conduit pas où l'on veut aller. Quant à mettre ses adeptes d'accord dans leurs assertions, elle en est tellement éloignée qu'elle semble n'être qu'une arène exclusivement destinée à exercer les forces des joûteurs, et où aucun champion n'a jamais pu se rendre maître de la plus petite place et fonder sur sa victoire une possession durable. Il n'y a donc pas de doute que la marche qu'on y a suivie jusqu'ici n'a été qu'un pur tâtonnement, et, ce qu'il y a de pire, un tâtonnement au milieu de simples concepts.

Or d'où vient qu'ici la science n'a pu s'ouvrir encore un chemin sûr ? Cela serait-il par hasard impossible ? Pourquoi donc la nature aurait-elle inspiré à notre raison cette infatigable ardeur à en chercher la trace, comme s'il s'agissait d'un de ses intérêts les plus chers ? Bien plus, quelle confiance pourrions-nous avoir encore en notre raison, si, quand il s'agit de l'un des objets les plus importants de notre curiosité, elle ne nous abandonne pas

seulement, mais nous trompe à la fin, après nous avoir amusés par de fausses promesses ! Peut-être jusqu'ici a-t-on fait fausse route, mais alors quels motifs avons-nous d'espérer qu'en nous livrant à de nouvelles recherches nous serons plus heureux que les autres ?

En voyant comment les mathématiques et la physique sont devenues, par l'effet d'une révolution subite, ce qu'elles sont aujourd'hui, je devais penser que l'exemple de ces sciences était assez remarquable pour rechercher le caractère essentiel d'un changement de méthode qui leur a été si avantageux, et, pour les imiter ici, du moins à titre d'essai, autant que le comporte l'analogie de ces sciences, comme connaissances rationnelles, avec la métaphysique. On avait admis jusqu'ici que toutes nos connaissances devaient se régler sur les objets ; mais, dans cette hypothèse, tous nos efforts pour établir à l'égard de ces objets quelque jugement *à priori* qui étendît notre connaissance, n'aboutissaient à rien. Que l'on cherche donc une fois si nous ne serions pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique, en supposant que les objets se règlent sur notre connaissance, ce qui s'accorde déjà mieux avec ce que nous désirons expliquer, c'est-à-dire avec la possibilité d'une connaissance *à priori* de ces objets qui établisse quelque chose à leur égard avant même qu'ils nous soient donnés. Il en est ici comme de l'idée que conçut *Copernic :* voyant qu'il ne pouvait venir à bout d'expliquer les mouvements du ciel en admettant que toute la multitude des astres tournait autour du spectateur, il chercha s'il ne serait pas mieux de supposer que c'est le spectateur qui tourne et que les astres demeurent immobiles. On peut faire un essai du même genre en métaphysique, au sujet de l'*intuition* des objets. Si l'intuition se réglait nécessairement sur la nature des objets, je ne vois pas comment on en pourrait savoir quelque chose *à priori ;* que si, au contraire, l'objet (comme objet des sens) se règle sur la nature de notre faculté intuitive, je puis très-bien alors m'expliquer cette possibilité. Mais comme je ne saurais m'en tenir à ces intuitions, dès le moment qu'elles doivent devenir des connaissances ; comme il faut, au contraire, que je les rapporte, en tant que représentations, à quelque chose qui en soit l'objet et que je le détermine par leur moyen, je puis admettre

l'une de ces deux hypothèses : ou bien les *concepts* à l'aide desquels j'opère cette détermination se règlent aussi sur l'objet, mais alors je me retrouve dans le même embarras sur la question de savoir comment je puis en connaître quelque chose *à priori* ; ou bien les objets, ou, ce qui revient au même, l'*expérience* dans laquelle seule ils sont connus (comme objets donnés) se règle sur ces concepts, et, dans ce cas, j'aperçois aussitôt un moyen fort simple de sortir d'embarras. En effet, l'expérience elle-même est un mode de connaissance qui exige le concours de l'entendement, dont je dois présupposer la règle en moi-même, avant que des objets me soient donnés, par conséquent *à priori* ; et cette régle s'exprime en des concepts *à priori*, sur lesquels tous les objets de l'expérience doivent nécessairement se régler et avec lesquels ils doivent s'accorder. Pour ce qui regarde les objets conçus simplement par la raison et cela d'une façon nécessaire, mais sans pouvoir être donnés dans l'expérience (du moins tels que la raison les conçoit), en essayant de les concevoir (car il faut bien pourtant qu'on les puisse concevoir), nous trouverons plus tard une excellente pierre de touche de ce que nous regardons comme un changement de méthode dans la façon de penser : c'est que nous ne connaissons *à priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes.

Cette tentative réussit à souhait, et elle promet la marche assurée d'une science à la première partie de la métaphysique, à celle où l'on n'a affaire qu'à des concepts *à priori*, dont les objets correspondants peuvent être donnés dans une expérience conforme à ces concepts. En effet à l'aide de ce changement de méthode, il est facile de s'expliquer la possibilité d'une connaissance *à priori*, et, ce qui est encore plus important, de munir de preuves suffisantes les lois qui servent *à priori* de fondement à la nature, considérée comme l'ensemble des objets de l'expérience ; deux choses qui étaient impossibles avec la méthode usitée jusqu'ici. Mais cette déduction de notre faculté de connaître *à priori* conduit, dans la première partie de la métaphysique, à un résultat étrange, et, en apparence, tout à fait contraire au but que poursuit la seconde partie : c'est que nous ne pouvons avec cette faculté dépasser les bornes de l'expérience possible, ce qui est pourtant l'affaire la plus essentielle de la métaphysi-

que. D'un autre côté, l'expérimentation nous fournit ici même une contre-épreuve de la vérité du résultat auquel nous arrivons dans cette première appréciation de notre faculté de connaître *à priori* : c'est que cette faculté n'atteint que des phénomènes, sans pouvoir s'étendre aux choses *en soi*, qui, bien que réelles en elles-mêmes, nous restent inconnues. En effet, ce qui nous pousse nécessairement à sortir des limites de l'expérience et de tous les phénomènes, c'est l'*absolu* ou l'inconditionnel, que la raison exige nécessairement et à juste titre, dans les choses en soi, pour tout ce qui est conditionnel, afin d'achever ainsi la série des conditions. Or si, en admettant que notre connaissance expérimentale se règle sur les objets comme sur des choses en soi, on trouve que l'absolu ne peut nullement *se concevoir sans contradiction*, tandis que la contradiction disparaît dès qu'on admet que notre représentation des choses, telles qu'elles nous sont données, ne se règle pas sur ces choses mêmes, considérées en soi, mais que ce sont, au contraire, ces objets qui, comme phénomènes, se règlent sur notre mode de représentation ; si, de cette manière, l'on arrive à se convaincre que l'absolu ne doit pas se trouver dans les choses, en tant que nous les connaissons (qu'elles nous sont données), mais en tant que nous ne les connaissons pas, c'est-à-dire dans les choses en soi ; il devient alors évident que ce que nous n'avions admis d'abord qu'à titre d'essai est véritablement fondé. Seulement, après avoir refusé à la raison spéculative tout progrès dans le champ du suprasensible, il reste encore à rechercher s'il n'y a pas dans sa connaissance pratique des données qui lui permettent de déterminer le concept transcendant de l'absolu et de pousser ainsi, conformément au vœu de la métaphysique, notre connaissance *à priori* au delà des bornes de toute expérience possible, mais seulement au point de vue pratique. Et, en procédant comme on vient de le voir, la raison spéculative nous a du moins laissé la place libre pour cette extension de notre connaissance, bien qu'elle n'ait pu la remplir elle-même. Il nous est donc encore permis de la remplir, si nous le pouvons, par ses données *pratiques*, et elle-même nous y invite.

C'est dans cette tentative de changer la méthode suivie en métaphysique et d'y opérer ainsi, suivant l'exem-

ple des géomètres et des physiciens, une révolution complète, que consiste l'œuvre de notre critique de la raison pure spéculative. Cette critique est un traité de la méthode, et non un système de la science même ; mais elle en décrit pourtant toute la circonscription, et elle en fait connaître à la fois les limites et toute l'organisation intérieure. C'est que la raison pure spéculative a ceci de particulier qu'elle peut et doit estimer exactement sa propre puissance, suivant les diverses manières dont elle se choisit les objets de sa pensée, faire même un dénombrement complet de toutes les façons différentes de se poser des problèmes, et se tracer ainsi tout le plan d'un système de métaphysique. En effet, en ce qui regarde le premier point, rien dans la connaissance *à priori* ne peut être attribué aux objets, que ce que le sujet pensant tire de lui-même ; et, pour ce qui est du second, la raison pure constitue par elle-même, au point de vue des principes de la connaissance, une unité tout à fait à part, où, comme dans un corps organisé, chaque membre existe pour tous les autres et tous pour chacun, et où nul principe ne peut être pris avec certitude sous *un* point de vue, sans avoir été examiné dans *tous* ses rapports avec l'usage entier de la raison pure. Aussi la métaphysique a-t-elle ce rare bonheur, qui ne saurait être le partage d'aucune autre science rationnelle ayant affaire à des objets (car la *logique* ne s'occupe que de la forme de la pensée en général), qu'une fois placée par la critique dans le sûr chemin de la science, elle peut embrasser complètement tout le champ des connaissances qui rentrent dans son domaine, achever ainsi son œuvre, et la transmettre à la postérité comme une possession qui ne peut plus être augmentée, puisqu'il ne s'agit que de déterminer les principes et les limites de son usage et que c'est elle-même qui les détermine. Elle est donc tenue, comme science fondamentale, à cette perfection, et c'est d'elle qu'on doit pouvoir dire :

Nil actum reputans, si quid superesset agendum

Mais quel est donc, demandera-t-on, ce trésor que nous pensons léguer à la postérité dans une métaphysique ainsi épurée par la critique, et par elle aussi ramenée à un état fixe ? Un coup-d'œil rapide jeté sur cette œuvre donnera d'abord à penser que l'utilité en est toute *négative*,

ou qu'elle ne sert qu'à nous empêcher de pousser la raison spéculative au delà des limites de l'expérience, et c'est là dans le fait sa première utilité. Mais on s'apercevra bientôt que son utilité est *positive* aussi, par cela même que les principes sur lesquels s'appuie la raison spéculative pour se hasarder hors de ses limites, ont en réalité pour conséquence inévitable, non pas l'*extension*, mais, à y regarder de plus près, la *restriction* de l'usage de notre raison. C'est qu'en effet ces principes menacent de tout renfermer dans les limites de la sensibilité, de laquelle ils relèvent proprement, et de réduire ainsi à néant l'usage pur (pratique) de la raison. Or une critique qui limite la raison dans son usage spéculatif est bien *négative* par ce côté-là ; mais, en supprimant du même coup l'obstacle qui en restreint l'usage pratique, ou menace même de l'anéantir, elle a en effet une utilité *positive* de la plus haute importance. C'est ce que l'on reconnaîtra aussitôt qu'on sera convaincu que la raison pure a un usage pratique absolument nécessaire (je veux parler de l'usage moral), où elle s'étend inévitablement au delà des bornes de la sensibilité et où, sans avoir besoin pour cela du secours de la raison spéculative, la raison pratique veut pourtant être rassurée contre toute opposition de sa part, afin de ne pas tomber en contradiction avec elle-même. Nier que la critique, en nous rendant ce service, ait une utilité *positive*, reviendrait à dire que la police n'a point d'utilité positive, parce que sa fonction consiste uniquement à fermer la porte à la violence que les citoyens pourraient craindre les uns des autres, afin que chacun puisse faire ses affaires tranquillement et en sûreté. Que l'espace et le temps ne soient que des formes de l'intuition sensible, et, par conséquent, des conditions de l'existence des choses comme phénomènes ; qu'en outre, nous n'ayons point de concepts de l'entendement, et partant point d'éléments pour la connaissance des choses, sans qu'une intuition correspondante nous soit donnée, et que, par conséquent, nous ne puissions connaître aucun objet comme chose en soi, mais seulement comme objet de l'intuition sensible, c'est-à-dire comme phénomène ; c'est ce qui sera prouvé dans la partie analytique de la critique, et il en résultera que toute connaissance spéculative possible de la raison se réduit aux seuls objets de l'*expérience*. Mais, ce qu'il faut bien remarquer, il y a ici une réserve : c'est que,

si nous ne pouvons *connaître* ces objets comme *choses en soi*, nous pouvons du moins les *penser* comme tels. Autrement on arriverait à cette absurde proposition, qu'il y a des phénomènes ou des apparences sans qu'il y ait rien qui apparaisse. Qu'on suppose que notre critique n'ait point fait la distinction qu'elle établit nécessairement entre les choses comme objets d'expérience et ces mêmes choses comme objets en soi, alors il faut étendre à toutes les choses en général, considérées comme causes efficientes le principe de la causalité, et, par conséquent, le mécanisme naturel qu'il détermine. Je ne saurais donc dire du même être, par exemple de l'âme humaine, que sa volonté est libre et que pourtant il est soumis à la nécessité physique, c'est-à-dire qu'il n'est pas libre, sans tomber dans une évidente contradiction. C'est que, dans les deux propositions, j'ai pris l'âme *dans le même sens*, c'est-à-dire comme une chose en général (comme un objet en soi), et, sans les avertissements de la critique, je ne pourrais la regarder autrement. Que si la critique, ne s'est pas trompée en nous apprenant à prendre l'objet *en deux sens différents*, comme phénomène et comme chose en soi ; si sa déduction des concepts de l'entendement est exacte et si, par conséquent, le principe de la causalité ne s'applique aux choses que dans le premier sens, c'est-à-dire en tant qu'elles sont des objets d'expérience, tandis que, dans le second sens, ces mêmes choses ne lui sont plus soumises, la même volonté peut être conçue sans contradiction, d'une part, comme étant nécessairement soumise, au point de vue phénoménal (dans ses actes visibles), à la loi physique, par conséquent comme n'étant *pas libre*, et, d'autre part, en tant qu'elle fait partie des choses en soi, comme échappant à cette loi, par conséquent comme *libre*. Or, quoique, sous ce dernier point de vue, je ne puisse *connaître* mon âme par la raison spéculative (et encore moins par l'observation empirique), et que par conséquent je ne puisse non plus *connaître* la liberté comme la propriété d'un être auquel j'attribue des effets dans le monde sensible, puisqu'il faudrait que je la connusse d'une manière déterminée dans son existence, mais non dans le temps (ce qui est impossible, parce qu'aucune intuition ne peut être ici soumise à mon concept), — je puis cependant *penser* la liberté, c'est-à-dire que l'idée n'en contient du moins aucune

contradiction, dès que l'on admet notre distinction critique de deux modes de représentation (le mode sensible et le mode intellectuel), ainsi que la restriction qui en dérive relativement aux concepts purs de l'entendement et, par conséquent, aux principes découlant de ces concepts. Admettons maintenant que la morale suppose nécessairement la liberté (dans le sens le plus strict) comme une propriété de notre volonté, en posant *à priori* comme *données* de la raison des principes pratiques qui en tirent leur origine, et qui, sans cette supposition, seraient absolument impossibles ; mais admettons aussi que la raison spéculative ait prouvé que la liberté ne se laissait nullement concevoir ; il faut alors nécessairement que la supposition morale fasse place à celle dont le contraire renferme une évidente contradiction, c'est-à-dire que la *liberté* et avec elle la moralité (dont le contraire ne renferme pas de contradiction, quand on ne suppose pas préalablement la liberté) disparaissent devant le *mécanisme de la nature.* Mais, comme il suffit, au point de vue de la morale, que la liberté ne soit point contradictoire et que, par conséquent, elle puisse être conçue, et comme, dès qu'elle ne fait point obstacle au mécanisme naturel de la même action (prise dans un autre sens), il n'y a pas besoin d'en avoir une connaissance plus étendue, la morale peut garder sa position pendant que la physique conserve la sienne. Or c'est ce que nous n'aurions pas découvert, si la critique ne nous avait pas instruits préalablement de notre inévitable ignorance relativement aux choses en soi, et si elle n'avait pas borné aux simples phénomènes toute notre *connaissance* théorétique. On peut aussi montrer cette même utilité des principes critiques de la raison pure relativement à l'idée de *Dieu* et à celle de la *simplicité* de notre âme, mais je laisse cela de côté pour aller plus vite. Je ne saurais donc *admettre Dieu*, la *liberté* et *l'immortalité* selon le besoin qu'en a ma raison dans son usage pratique nécessaire, sans repousser en même temps les prétentions de la raison spéculative à des vues transcendantes ; car, pour arriver là, il lui faut employer des principes qui, ne s'étendant en réalité qu'à des objets d'expérience possible, transforment toujours en phénomène celui auquel on les applique, alors même qu'il ne peut être un objet d'expérience, et déclarent ainsi impossible toute *extension prati-*



STATUE DE KANT A KŒNIGSBERG (1885)

que de la raison pure. J'ai donc dû supprimer le *savoir* pour y substituer la *croyance*.

(*Critique de la Raison pure*, t. I, trad. Barni. F. Alcan édit.)

II. COMMENT LA MATHÉMATIQUE PURE EST-ELLE POSSIBLE ?

Voici une connaissance importante, confirmée, qui a devant elle dès aujourd'hui un champ extraordinairement vaste et peut envisager dans l'avenir une extension sans limites; elle porte avec elle une certitude complètement apodictique, c'est-à-dire une nécessité absolue ; elle n'a donc pas pour base un fondement empirique ; elle est une pure production de la raison, et elle est, de plus, complètement synthétique : « Comment la raison humaine peut-elle constituer une pareille connaissance tout à fait *a priori* ? ». Cette faculté qui ne se fonde pas, et ne peut pas se fonder sur l'expérience, ne suppose-t-elle pas un principe de connaissance *a priori*, qui, profondément caché, peut du moins se manifester par ses effets, pourvu qu'on prenne la peine d'en rechercher avec soin les premiers indices.

Or, si nous trouvons que toute connaissance mathématique a pour caractère propre qu'elle doit commencer par présenter ses concepts dans l'intuition, et dans une intuition *a priori*, c'est-à-dire non pas empirique, mais pure, il faut ajouter que, sans cet intermédiaire, elle ne peut faire un pas ; aussi ses jugements sont-ils toujours intuitifs, tandis que la philosophie doit se contenter de jugements discursifs tirés de simples concepts, et qu'elle se sert de l'intuition seulement pour éclaircir et jamais pour déduire ses doctrines apodictiques. Cette observation sur la nature de la mathématique nous montre dès maintenant quelle est la première et la plus importante condition de sa possibilité : elle doit avoir pour fondement quelque intuition pure où elle puisse présenter ses concepts *in concreto* et cependant *a priori*, ou, comme on dit, les « construire ». Si nous pouvons découvrir cette intuition pure, et la raison de sa possibilité, nous verrons facilement ce qui rend possible les propositions synthétiques *a priori* de la mathématique pure, et cette science elle-même par conséquent. Car si, sans conteste, l'intuition empirique nous permet d'enrichir synthétiquement et dans l'expérience, par de nouveaux prédicats que l'intuition elle-même nous donne,

le concept que nous nous formons d'un objet d'intuition, l'intuition pure nous permettra également, mais avec cette différence que, dans ce dernier cas, le jugement synthétique sera certain *a priori* et apoditique, tandis que, dans le premier cas, il ne sera certain qu'*a posteriori* et empiriquement ; car ces jugements ne contiennent que la matière d'une intuition empirique et contingente ; les autres renferment au contraire ce qui doit se rencontrer nécessairement dans l'intuition pure, puisque, comme elle est une intuition *a priori*, le concept est indissolublement lié avec elle, antérieurement à toute expérience ou à toute perception déterminée.

Mais, ce point acquis, la difficulté, loin d'être diminuée, est plutôt augmentée ; le problème se pose maintenant sous cette forme : comment est-il possible d'avoir une intuition *a priori* ? L'intuition est une représentation qui dépend immédiatement de la présence de l'objet. Il ne paraît donc pas possible d'avoir *a priori* une intuition qui soit primitive, parce qu'alors l'intuition devrait se produire sans qu'il y eût d'objet antérieurement ou actuellement présent auquel elle se rapportât, et dans ces conditions il ne saurait, semble-t-il encore, y avoir d'intuition. Certains concepts ne contiennent, il est vrai, que l'idée d'un objet en général, et peuvent être créés tout à fait *a priori* et sans que nous nous soyons trouvés en rapport immédiat avec cet objet ; par exemple les concepts de grandeur, de cause, etc. Mais ces concepts mêmes n'acquièrent un sens et une valeur que par un certain usage *in concreto*, c'est-à-dire une application à une intuition quelconque où un objet qui leur corresponde nous est donné. Mais comment l'intuition de l'objet peut-elle précéder l'objet ?

L'intuition, si par nature elle représentait les choses comme elles sont en soi, ne pourrait avoir lieu *a priori* et resterait empirique. Car je ne peux savoir ce que contient l'objet en lui-même que s'il m'est présenté et donné. Il demeurerait impossible, même dans ces conditions, de comprendre comment l'intuition d'une chose présente pourrait me la faire connaître telle qu'elle est en soi, puisque ses propriétés ne peuvent se transporter de la chose dans mon esprit ; mais, même si l'on accordait que cela fût possible, une pareille intuition ne pourrait néanmoins avoir lieu *a priori*, c'est-à-dire avant que l'objet

m'en fût présenté ; car sans cette présentation on ne pourrait rien concevoir qui légitimât le rapport de ma représentation à cet objet et elle devrait alors reposer sur une sorte d'inspiration. Il n'existe donc pour mon intuition qu'une seule manière possible d'être antérieure à la réalité de l'objet, et de devenir connaissance *a priori* : c'est de ne contenir autre chose que la forme de ma sensibilité, antérieure en moi, c'est-à-dire dans le sujet, à toutes les impressions réelles par lesquelles les objets m'affectent. Car je puis savoir *a priori* que les objets des sens ne peuvent être perçus que sous la forme de la sensibilité. Il résulte que les propositions ne se rapportant qu'à la forme de l'intuition sensible sont possibles et valables pour les objets des sens, et réciproquement que des intuitions qui sont possibles *a priori* ne peuvent jamais se rapporter à autre chose qu'aux objets de nos sens.

La forme de l'intuition sensible est donc la seule qui nous permette d'avoir l'intuition des choses *a priori ;* mais cette intuition ne nous laisse connaître les objets que tels qu'ils sont susceptibles d'apparaître à nos sens et point du tout tels qu'ils peuvent être en soi ; une telle conception est absolument nécessaire, si l'on doit admettre la possibilité des propositions synthétiques *a priori*, ou bien si l'on doit, dans le cas où elles se rencontreraient dans la réalité, comprendre et déterminer à l'avance la raison de cette possibilité.

L'espace et le temps sont ces intuitions dont la mathématique pure fait le fondement de toutes ses connaissances et de tous ses jugements, qui se présentent à la fois comme apodictiques et nécessaires ; car une mathématique doit commencer par représenter tous ses concepts dans l'intuition, et une mathématique pure doit les représenter dans l'intuition pure, c'est-à-dire les construire ; sinon (comme sa méthode ne peut pas procéder par résolution des concepts, en un mot être analytique, mais qu'elle doit être synthétique) elle ne peut faire un pas si une intuition pure ne lui apporte pas la matière de jugements synthétiques *a priori*. La géométrie prend pour fondement l'intuition pure de l'espace. L'arithmétique crée elle-même ses concepts de nombre, par l'addition successive des unités dans le temps ; mais la mécanique pure ne peut créer ses concepts de mouvement qu'au moyen de la représentation du temps.

Les deux représentations de l'espace et du temps sont de simples intuitions ; car, si l'on écarte des intuitions empiriques des corps et de leurs modifications (mouvement) tout ce qui est empirique, c'est-à-dire tout ce qui appartient à la perception sensible, l'espace et le temps demeurent ainsi des intuitions pures, leur servant de fondement *a priori*, et dont par suite on ne peut jamais faire abstraction. Mais parce que ces représentations sont des intuitions pures *a priori*, on peut les appeler de pures formes de notre sensibilité, telles qu'elles préexistent à toute intuition empirique, c'est-à-dire à la perception d'objets réels, et telles que conformément à elles les objets soient capables d'être connus *a priori*, mais, à la vérité, seulement comme ils nous apparaissent.

Nous avons ainsi résolu le problème que nous avions posé dans cette partie.

Une mathématique pure, connaissance synthétique *a priori*, n'est possible que si elle ne s'applique pas à autre chose qu'aux objets des sens dont l'intuition empirique a pour fondement une intuition pure et *a priori* (celle de l'espace et du temps) ; parce que cette intuition pure n'est rien de plus que la simple forme de la sensibilité, qui préexiste à l'apparition réelle des objets, et qui, en fait, est la première cause qui rend possible cette apparition. Mais cette faculté de l'intuition *a priori* ne se rapporte pas à la matière du phénomène, c'est-à-dire à ce qui est sensation en lui ; car la sensation seule lui donne le caractère empirique ; elle ne se rapporte qu'à la forme de ces sensations, l'espace et le temps. Si l'on voulait le moins du monde contester cette théorie que l'espace et le temps sont des déterminations qui dépendent, non point des choses en soi, mais purement et simplement de leur rapport à la sensibilité, je demanderais comment on pourra se figurer qu'il est possible de savoir *a priori*, et par suite avant toute connaissance des choses (c'est-à-dire avant qu'elles nous soient données), quels sont les traits essentiels de leur intuition ; et c'est pourtant ici le cas de l'espace et du temps. Mais tout devient intelligible si on les regarde seulement comme des conditions formelles de notre sensibilité, et les objets comme de simples phénomènes ; en effet nous pourrons alors nous représenter *a priori* la forme des phénomènes, et c'est bien là l'intuition pure.

Ceux qui ne peuvent encore se dégager de l'idée que l'espace et le temps sont des qualités réelles inhérentes aux choses en soi, peuvent exercer leur pénétration sur le paradoxe suivant et lorsqu'ils en auront en vain cherché la solution, libres de préjugés au moins pour quelques instants, ils pourront soupçonner qu'il y a bien peut-être quelque raison de faire déchoir l'espace et le temps au rang de simples formes de notre intuition sensible.

Si deux choses présentent une absolue identité dans tous ceux de leurs éléments qui peuvent toujours être connus chacun à part, c'est-à-dire dans toutes les déterminations relatives à la grandeur et à la qualité, il en résulte forcément que dans tous les cas et sous tous les rapports chacune d'elles peut être mise à la place de l'autre, sans que la moindre différence appréciable puisse découler de ce changement. En fait, c'est ce qui a lieu pour les figures planes de la géométrie ; mais diverses figures sphériques, malgré cette parfaite convenance intérieure, montrent cependant une telle disposition extérieure que l'une ne peut être mise à la place de l'autre : par exemple deux triangles sphériques qui dans deux hémisphères ont pour base commune un arc de l'équateur peuvent présenter une parfaite égalité de leurs côtés et de leurs angles, si bien que tout ce qui appartient à la description complète de l'un d'entre eux appartient en même temps à la description de l'autre ; cependant l'un ne peut pas être porté à la place de l'autre, c'est-à-dire dans l'hémisphère opposé ; il y a entre les deux triangles une différence interne qu'aucun entendement ne peut indiquer comme intrinsèque, et qui n'est révélée que par le rapport extérieur dans l'espace. Mais je vais citer des cas plus familiers, empruntés à la vie commune.

Que peut-on trouver de plus semblable entre elles et de plus égal en toutes leurs parties que ma main ou mon oreille et leur image dans la glace ? Et cependant cette main, quand je la vois dans la glace, ne peut être mise à la place de son image, puisque l'image d'une main droite est une main gauche, comme l'image de l'oreille droite est une oreille gauche, qui ne peut davantage prendre la place de la première. Il n'existe donc pas ici de différences intérieures qu'un entendement quelconque puisse se représenter par simples concepts, mais bien des différences

intrinsèques autant que nous l'apprennent les sens, puisque cette similitude et cette égalité respective ne font pas que la main gauche puisse être enfermée entre les mêmes limites que la main droite (et coïncider avec elle), et que le gant de l'une ne peut servir à l'autre. Quelle est donc la solution ? c'est que ces objets ne sont nullement des représentations de choses en soi, telles que le pur entendement les concevrait, ce sont des intuitions sensibles, c'est-à-dire des phénomènes dont la possibilité repose sur le rapport de choses inconnues en elles-mêmes, à une autre chose qui est notre sensibilité. Ainsi, l'espace est la forme de l'intuition extérieure, et toute détermination intérieure d'un espace n'est possible que par la détermination de son rapport extérieur à l'espace total, dont il est une partie (c'est-à-dire de son rapport au sens extérieur) ; c'est dire que la partie n'est possible que par le tout, ce qui n'est pas vrai des choses en soi comme objets de l'entendement pur, mais bien seulement des phénomènes. Ainsi donc cette différence entre choses qui, semblables et égales ne peuvent cependant coïncider (par exemple entre des spirales enroulées en sens contraire) n'est rendue compréhensible par aucun concept, mais seulement par le rapport à la main droite et à la main gauche qui est du ressort immédiat de l'intuition.

(*Prolégomènes à toute métaphysique future.*)

III. — SENSIBILITÉ ET ENTENDEMENT. — RÉALISME EMPIRIQUE ET IDÉALISME TRANSCENDENTAL.

On a dès le début gâté toute vue philosophique sur la nature de la connaissance sensible en ne faisant consister la sensibilité qu'en un mode de représentation confuse, suivant lequel ce que nous connaîtrions, ce seraient toujours les choses comme elles sont, sans que nous ayons la faculté d'amener les éléments de cette représentation à une conscience claire ; nous, au contraire, nous avons montré que la sensibilité ne consiste pas dans cette différence logique de la clarté et de l'obscurité, mais dans une différence génétique de l'origine de la connaissance même, la connaissance sensible ne représentant pas du tout les choses comme elles sont, mais seulement la manière dont elles affectent nos sens, de même que la sensibilité ne

fournit à la réflexion de l'entendement que des phénomènes, non les choses elles-mêmes : après ce redressement nécessaire, c'est une confusion impardonnable et presque volontaire que ce reproche fait à ma théorie de transformer toutes les choses du monde sensible en une pure apparence.

Quand un phénomène nous est donné, nous sommes encore tout à fait libres de prononcer tel ou tel jugement sur ce fait pris comme point de départ. Ce phénomène dépendait des sens, mais le jugement dépend de l'entendement, et il s'agit uniquement de savoir si dans la détermination de l'objet il y a vérité ou non. Ce n'est pas la nature des représentations qui sont rapportées à des objets, les mêmes de part et d'autre, qui crée la différence entre la vérité et le rêve, mais bien la liaison de ces représentations suivant les règles susceptibles de déterminer la connexion des représentations dans le concept d'un objet, et aussi la limite de leur coexistence dans une expérience. Il s'ensuit qu'il ne dépend pas des phénomènes que notre connaissance prenne ce qui paraît pour ce qui est, c'est-à-dire l'intuition par laquelle un objet nous est donné, pour le concept d'un objet ou de son existence même, que l'entendement seul peut concevoir. Suivant nos sens, par exemple, les planètes se meuvent tantôt en avant, tantôt en arrière, mais en cela il n'y a ni erreur ni vérité, parce que tant qu'on pense qu'il n'y a là qu'un phénomène, on ne juge pas du tout encore la nature objective de leur mouvement.

Mais comme un jugement faux peut facilement se produire quand l'entendement n'évite pas avec soin de prendre pour objectif ce mode de représentation subjectif, on dit pour cette raison que les planètes paraissent rétrograder ; seulement l'illusion n'est pas imputable aux sens mais à l'entendement qui, partant des phénomènes, ne doit prononcer qu'un jugement objectif.

Et ainsi, si nous abstenant de réfléchir sur l'origine de nos représentations, nous enchaînions par hypothèse dans l'espace et le temps les intuitions de nos sens, quel qu'en pût être le contenu, qu'il fût phénoménal ou non, selon les règles de connexion de toute connaissance dans une expérience, alors notre témérité ou notre prudence nous conduirait à une apparence trompeuse ou à une vérité ; car ce résultat dépend non de l'origine des représentations

sensibles, mais de l'usage que l'entendement en fait. De même, si je regarde toutes les représentations sensibles avec leur forme et l'espace et le temps, comme une simple forme, et ces phénomènes comme une simple forme de la sensibilité qui, en dehors d'elle, ne se trouve pas dans les objets ne me servant de mes représentations sensibles que relativement à une expérience possible, alors il n'y a pas alors la moindre suggestion d'erreur, ni rien qui donne lieu à une apparence dans le fait que je les tiens pour de simples phénomènes, car ils n'en peuvent pas moins être correctement enchaînés dans l'expérience d'après les règles de la vérité. De cette manière, toutes les propositions de la géométrie valent pour l'espace comme pour tous les objets des sens, conséquemment au regard de toute expérience possible, soit que je considère l'espace comme une simple forme de la sensibilité, soit comme quelque chose d'inhérent aux objets mêmes ; bien que toutefois la première hypothèse me permet seule de concevoir *a priori* que ces propositions s'appliquent à tous les objets d'une intuition externe ; mais, au reste, tout demeure relatif à l'expérience simplement possible, en général comme si je ne m'étais séparé de l'opinion commune.

Admettons, au contraire, que j'ose, avec mes concepts d'espace et de temps, dépasser toute expérience possible, ce qui serait absolument nécessaire si je les donnais pour des qualités inhérentes aux choses en soi, puisque rien ne pourrait m'empêcher alors de considérer comme valables pour ces choses mes deux concepts, de quelque manière que mes sens fussent organisés, et qu'ils fussent ou non adoptés à eux ; dans ce cas, une erreur considérable, reposant sur une apparence, se produirait. En effet, je donnais pour universellement valable en le rapportant aux choses en soi, au lieu de le borner aux conditions de l'expérience, ce qui était une condition de l'intuition des choses inhérente à ma subjectivité, et ce qui valait d'une façon assurée pour tous les objets des sens, conséquemment pour toute expérience simplement possible.

Ainsi, par ma doctrine de l'idéalité de l'espace et du temps, je suis si éloigné de faire du monde sensible tout entier une simple apparence qu'elle est au contraire le seul moyen de garantir l'application à des objets réels d'une des

connaissances les plus importantes (celle que la mathématique expose *a priori*), et d'empêcher qu'elle ne soit tenue pour une simple apparence ; car, sans cette remarque, comment pourrions-nous décider si les intuitions de temps et d'espace, que nous n'empruntons à aucune expérience, et qui pourtant sont *a priori* dans notre représentation, ne sont pas de simples chimères que nous formons nous-mêmes, auxquelles nul objet ne correspondrait au moins d'une façon adéquate, et si par suite, la géométrie elle-même n'est pas autre chose qu'une pure apparence. Cette remarque, au contraire, nous a permis de démontrer la valeur irréfutable de ces intuitions au regard de tous les objets du monde sensible, précisément par cette raison qu'ils sont de simples phénomènes.

En second lieu, mes principes, qui ne font des représentations des sens que des phénomènes, au lieu de détruire la vérité de l'expérience et de transformer ces représentations en une simple apparence, sont, au contraire, le seul moyen de prévenir l'illusion transcendentale qui de tout temps a égaré la métaphysique, et l'a entraînée à des efforts puérils pour saisir de la mousse de savon parce que les phénomènes qui ne sont pourtant que de simples représentations étaient pris pour des choses en soi : de là toutes ces scènes si curieuses de l'antinomie de raison, dont il sera parlé dans un moment, antinomie qui est supprimée par cette seule observation que le phénomène, tant qu'il a son usage dans l'expérience, produit la vérité, et n'engendre plus au contraire qu'une pure illusion s'il en franchit les limites et devient transcendant.

C'est pourquoi, en laissant leur réalité aux choses que nos sens nous représentent et en nous contentant de réduire notre intuition sensible de ces choses à ne représenter dans aucun de ses éléments, pas même dans les pures intuitions d'espace et de temps, rien de plus qu'un phénomène de ces choses, et jamais leur nature en soi, je n'ai point imputé à la nature de n'être toute entière qu'une apparence, et je proteste contre tout soupçon d'idéalisme : cette protestation si précise et si claire semblerait inutile si des juges incompétents, capables de rappeler par une vieille dénomination chaque dissidence qui ruine leur opinion absurde bien que commune, ne jugeaient jamais de l'esprit des dénominations philosophiques, mais ne s'attachaient simplement à

la lettre et n'étaient prêts, en mettant leurs propres imaginations à la place de concepts bien déterminés, à les fausser et à les défigurer. Car si j'ai moi-même appelé ma théorie idéalisme transcendental, personne n'en peut prétexter pour le confondre avec l'idéalisme empirique de Descartes qui, jugeant la question insoluble et ne lui trouvant aucune réponse qui le satisfasse, laissait à chacun toute liberté de nier l'existence des corps, ou avec l'idéalisme mystique et extravagant de Berkeley (pour lequel ainsi que pour d'autres chimères de la même espèce, notre critique renferme précisément l'antidote spécial). En effet, mon idéalisme ne concernait pas l'existence des choses (existence dont la mise en doute constitue proprement l'idéalisme suivant l'acception reçue, puisque ce doute ne m'est jamais venu à l'esprit), mais plus simplement la représentation sensible des choses, dont, en dernière analyse, font partie l'espace et le temps ; et j'ai montré que l'espace et le temps, conséquemment tous les phénomènes en général ne sont pas des choses, mais de simples modes de représentation, et que ce ne sont pas non plus des déterminations appartenant aux choses en soi. Encore que le mot transcendental, auquel je donne toujours le sens d'un rapport de notre connaissance non pas aux choses mêmes, mais seulement à la faculté de connaître, eût dû prévenir cette méprise, je préfère retirer cette dénomination avant qu'elle provoque de nouveau la même erreur, et j'appelle mon idéalisme, idéalisme critique. Si c'est en réalité un idéalisme condamnable que de transformer les choses réelles, non les phénomènes, en de pures représentations, quel nom donner à celui qui prend, au contraire, les pures représentations pour des choses ? Je pense qu'on peut l'appeler idéalisme sommeillant, par opposition au précédent qui se nommerait délirant ; tous deux doivent être repoussés au moyen de mon idéalisme transcendental, ou mieux encore, critique.

(*Prolégomènes à toute métaphysique future.*)

IV. — COMMENT UNE PHYSIQUE PURE EST-ELLE POSSIBLE ? JUGEMENTS D'EXPÉRIENCE ET JUGEMENTS DE PERCEPTION.

Si tous les jugements d'expérience gardent le caractère empirique, c'est-à-dire s'ils ont leur fondement dans une

perception immédiate des sens, néanmoins, réciproquement, tous les jugements empiriques ne sont pas des jugements d'expérience ; mais, à l'élément empirique, et en général, aux données de l'intuition sensible, doivent s'ajouter des concepts particuliers, qui ont leur origine complètement *a priori* dans l'entendement pur, et sous lesquels toute perception doit être avant tout subsumée pour être ensuite, par leur intermédiaire, convertie en expérience.

Les jugements empiriques sont des jugements d'expérience ou, comme je les appelle, de simples jugements de perception suivant qu'ils ont une valeur objective ou qu'ils n'ont qu'une valeur subjective. Les seconds n'ont pas besoin d'un concept de l'entendement pur : il leur suffit de la liaison logique des perceptions dans un sujet pensant ; mais les premiers, outre les représentations de l'intuition sensible, demandent toujours des concepts originellement créés dans l'entendement, et qui donnent précisément aux jugements d'expérience une valeur objective.

Tous nos jugements sont d'abord de simples jugements de perception ; ils n'ont de valeur que pour nous, c'est-à-dire pour le sujet ; ce n'est que plus tard que nous leur donnons une nouvelle relation, la relation avec un objet, et que nous voulons qu'ils demeurent en tout temps valables pour nous et même pour tout le monde. Si en effet un jugement s'accorde avec un objet, tous les jugements sur le même objet s'accorderont nécessairement entre eux. Ainsi la valeur objective du jugement d'expérience n'est autre chose que la nécessité et l'universalité. Et réciproquement, quand nous trouvons une raison de donner à un jugement la nécessité et l'universalité (caractères qui ne reposent jamais sur la perception, mais sur le concept de l'entendement pur sous lequel la perception est subsumée) ; nous devons aussi le tenir pour objectif, c'est-à-dire y voir exprimée non pas simplement une relation de la perception au sujet, mais une propriété constitutive de l'objet ; car il n'y aurait pas de raison pour que les jugements d'autrui dussent nécessairement s'accorder avec le mien, n'était l'unité de l'objet auquel tous se rapportent et avec lequel ils s'accordent, ce qui les met dans la nécessité de s'accorder aussi entre eux.

Ainsi la valeur objective, et la validité nécessairement universelle (pour tout le monde) sont des concepts réciproques, et bien que l'objet en lui-même ne nous soit pas connu, néanmoins, quand nous attribuons au jugement une valeur universelle et par suite la nécessité, c'est la valeur objective que nous entendons par là. Sans nous instruire davantage sur ce qu'il peut être en soi, ce jugement nous fait connaître l'objet par la liaison universelle et nécessaire de perceptions données : et les jugements d'expérience comme tous les objets des sens, emprunteront leur valeur objective non pas à la connaissance immédiate de l'objet puisque cette connaissance est impossible, mais simplement à la condition qui donne aux jugements empiriques l'universalité, que nous avons vue, ne reposer jamais sur des conditions empiriques ou en général sensibles, mais sur un concept pur de l'entendement. Si l'objet en soi demeure toujours inconnu, quand le concept de l'entendement détermine comme universelle la liaison des représentations qui nous en sont données par notre sensibilité, ce rapport détermine notre perception, et le jugement est objectif.

Prenons des exemples : la chambre est chaude, le sucre doux, l'absinthe amère. Ces jugements ont une valeur purement subjective.

Je ne prétends pas que je doive sentir toujours de même, ni les autres comme moi ; ces jugements n'expriment qu'une relation de deux sensations au même sujet, c'est-à-dire à moi-même, et cela seulement dans l'état actuel de ma perception ; ils ne doivent donc pas avoir de valeur pour l'objet, nous appellerons ces jugements des jugements de perception. Au contraire pour les jugements d'expérience, ce que l'expérience m'apprend dans un concours de circonstances déterminées, elle doit nécessairement me l'apprendre toujours et l'apprendre à chacun ; et sa valeur ne se borne pas au sujet et à son état présent. J'énonce donc tous les jugements de cette espèce comme objectifs : par exemple, quand je dis : l'air est élastique, ce jugement n'est en premier lieu qu'un jugement de perception, c'est-à-dire que j'établis dans mes sens un rapport entre deux sensations, mais comme cette liaison est soumise à une condition qui la rend universelle, je peux l'appeler un jugement d'expérience. Ainsi donc pour qu'un jugement

puisse être dénommé jugement d'expérience, je demande par conséquent que moi-même en tout temps et que chacun comme moi unisse nécessairement la même perception dans les mêmes circonstances.

Il faut donc décomposer l'expérience en général pour voir ce que contient ce produit des sens et de l'entendement, et comment le jugement d'expérience est possible. Le fondement en est l'intuition, dont j'ai conscience, c'est-à-dire la perception qui n'appartient qu'aux sens. Le second élément en est le jugement (qui ne provient que de l'entendement). Maintenant ces jugements peuvent être de deux sortes : l'un, simple comparaison de mes perceptions dans une conscience de mon état ; l'autre, liaison de ces perceptions dans une conscience en général. Le premier jugement est simplement un jugement de perception : il n'a rien qu'une valeur subjective ; il est seulement la liaison des perceptions dans mon état interne, sans rapport à l'objet, si bien que, contrairement à l'opinion commune, il ne suffit pas, pour qu'il y ait expérience, de comparer des perceptions et de les lier dans un état de conscience au moyen du jugement, car le jugement n'aurait par là ni l'universalité, ni la nécessité qui seules peuvent en faire un jugement objectif, une expérience. Il y a donc, avant que la perception puisse devenir expérience, un jugement tout différent. L'intuition donnée doit être subsumée sous un concept qui détermine la forme du jugement en général par rapport à l'intuition, qui lie dans une conscience en général les intuitions d'une conscience empirique, et qui par là donne aux jugements empiriques une valeur universelle ; par un pareil concept qui est un concept pur *a priori* l'entendement ne fait rien de plus que de déterminer la manière générale dont une intuition peut servir aux jugements. Prenons un concept de cette sorte, par exemple le concept de cause ; il détermine l'intuition qui est subsumée sous lui, l'intuition de l'air par exemple, par rapport au jugement en général ; c'est-à-dire que le concept d'air est au concept de dilatation ce que l'antécédent est au conséquent dans un jugement hypothétique. Le concept de cause est ainsi un concept de l'entendement pur, qui est complètement distinct de toute perception possible, et qui ne sert qu'à déterminer la représentation qui lui est soumise, par rapport au jugement en général, et

par conséquent à rendre possible un jugement qui ait une valeur universelle.

Pour qu'un jugement de perception puisse devenir un jugement d'expérience, la perception doit être nécessairement subsumée sous un tel concept de l'entendement. Reprenons notre exemple : si l'air est soumis au concept de cause qui détermine comme hypothétique le jugement prononcé à son sujet par rapport à l'expansion, cette expansion n'est pas représentée comme appartenant seulement à ma perception de l'air dans mon état de conscience actuel, ou dans plusieurs de mes états, ou dans l'état de conscience des autres, mais elle est représentée comme lui appartenant nécessairement de telle sorte que ce jugement: « l'air est élastique », acquérant une valeur universelle, devient enfin un jugement d'expérience, par ce fait que des jugements déterminés précèdent, qui subsument l'intuition de l'air sous le concept de cause et d'effet, et qui, par suite déterminant les perceptions, non seulement entre elles dans le sujet, mais même sous le rapport de la forme du jugement en général (c'est ici le jugement hypothétique) rendent universel le jugement empirique.

Décomposons tous les jugements synthétiques en tant qu'ils ont une valeur objective, nous voyons qu'ils ne consistent jamais dans de simples intuitions, liées, suivant l'opinion commune, par comparaison dans un jugement, mais qu'au contraire ils seraient impossibles si un concept pur de l'entendement sous lequel ces concepts ont été subsumés, et par lequel ils ont été liés alors dans un jugement objectivement valable ne s'ajoutait aux concepts tirés de l'intuition pure. On peut voir que même les jugements de la mathématique pure, dans ses axiomes les plus simples n'échappent pas à cette condition. Ce principe: la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, suppose que la ligne est subsumée sous le concept de grandeur, qui certainement n'est pas une simple intuition, mais qui, au contraire, a son siège dans le seul entendement et permet de déterminer l'intuition de la ligne au regard des jugements qui peuvent en être portés sous le rapport de leur quantité, c'est-à-dire de la pluralité (*judicia plurativa*), puisque l'on entend par ces jugements que dans une intuition donnée il y existe une multiplicité homogène.

Il résute de ce qui précède que pour établir la possi-

bilité de l'expérience en tant qu'elle repose sur les concepts *a priori* de l'entendement pur, nous devons tout d'abord présenter dans une table complète ce qui appartient à la fonction du jugement en général, et les différents moments que parcourt l'entendement lorsqu'il juge ; car les concepts de l'entendement pur leur seront parallèles, puisque ce sont simplement des concepts d'intuitions en général, en tant que les intuitions sont déterminées par rapport à l'un ou l'autre des moments du jugement en soi, déterminées par suite d'une façon nécessaire et universelle. Par là aussi les principes *a priori* de la possibilité de toute expérience comme connaissance empirique d'une valeur objective, se trouvent très exactement déterminés n'étant pas autre chose que des propositions qui subsument toute perception (conformément à certaines conditions universelles de l'intuition) sous ces concepts purs de l'entendement.

TABLE LOGIQUE DES JUGEMENTS.

1.	2.	3.	4.
Selon la quantité.	**Selon la qualité.**	**Selon la relation.**	**Selon la modalité.**
Universels.	Affirmatifs.	Catégoriques.	Problematiques.
Particuliers.	Négatifs.	Hypothétiques.	Assertoriques.
Singuliers.	Infinis.	Disjonctifs.	Apodictiques.

TABLE TRANSCENDENTALE DES CONCEPTS D'ENTENDEMENT.

1.	2.	3.	4.
De quantité.	**De qualité.**	**De relation.**	**De modalité.**
Unité (la mesure).	Réalité.	Substance.	Possibilité.
Pluralité (la grandeur).	Négation.	Cause.	Existence.
Totalité (le tout).	Limitation.	Réciprocité.	Nécessité.

TABLE PHYSIQUE PURE DES PRINCIPES UNIVERSELS DE LA SCIENCE DE LA NATURE.

1.	2.	3.	4.
Axiomes	**Anticipations**	**Analogies**	**Postulats**
de l'intuition.	de la perception.	de l'expérience.	de la pensée empirique en général.

Si l'on veut saisir d'un seul coup tout ce qui précède, il doit se rappeler le lecteur qu'il s'agit ici non point de l'origine, mais du contenu de l'expérience. Le premier de ces deux problèmes ressortit à la psychologie empirique ; elle

ne pourrait jamais le traiter convenablement sans le second qui est du domaine la critique de la connaissance et en particulier de celle de l'entendement.

Si l'expérience se compose d'intuitions qui appartiennent à la sensibilité, et de jugements qui sont l'œuvre de l'entendement seul il s'en faut encore de beaucoup que les jugements tirés par l'entendement des seules intuitions sensibles soient des jugements d'expérience. Car ces premiers jugements ne feraient que lier les perceptions telles qu'elles sont données dans l'intuition sensible, les derniers au contraire doivent exprimer ce que contient l'expérience en général, et non la simple perception dont la valeur est purement subjective. Par conséquent, à l'intuition sensible et à la liaison logique de ses éléments, après que cette liaison a acquis par voie de comparaison une extension universelle, le jugement d'expérience a pour mission d'ajouter, dans un jugement, quelque chose qui détermine le jugement synthétique comme valable d'une façon nécessaire et par suite universelle, et ce quelque chose ne peut être que le concept qui représente l'intuition comme déterminée en elle-même par rapport à une forme de jugement et non à une autre, c'est-à-dire un concept de l'unité synthétique des intuitions, unité qui ne peut être représentée que par une fonction logique donnée des jugements.

Résumons-nous, l'affaire des sens est l'intuition, celle de l'entendement, la pensée. Mais penser, c'est unir des représentations en une conscience. Cette union est accidentelle et subjective, ou bien nécessaire ou objective suivant qu'elle se produit ou bien relativement au seul sujet, ou bien absolument objective. L'union des représentations en une conscience est le jugement. Penser, c'est donc exactement juger, ou rapporter des représentations à des jugements en général, de telle sorte que les jugements sont purement subjectifs, si les représentations ne sont rapportées qu'à une conscience dans un sujet et réunies en lui ou objectifs si elles sont réunies dans une conscience en général, c'est-à-dire d'une façon nécessaire. Les moments logiques de tous les jugements sont autant de façons possibles d'unir des représentations dans une conscience. Mais si ces moments eux-mêmes servent de concepts, ce sont des concepts de l'union nécessaire des représentations dans une conscience, ce sont des principes de jugements qui ont une

valeur objective. Cette union dans une conscience est ou bien analytique, par l'identité, ou bien synthétique, par la composition et l'addition des représentations différentes les unes avec les autres. L'expérience consiste dans la liaison synthétique des phénomènes (perceptions) dans une conscience, en tant que cette liaison est nécessaire. Il faut donc regarder comme concepts de l'entendement pur, les concepts sous lesquels toutes les perceptions doivent être subsumées avant de pouvoir servir aux jugements d'expérience qui représentent l'unité synthétique des perceptions avec une valeur nécessaire et universelle.

Lorsque l'on considère des jugements simplement comme la condition de la liaison de représentations données dans une conscience, ce sont des règles. Ces règles, règles *a priori* en tant qu'elles représentent la liaison comme nécessaire, sont des principes en tant qu'il n'y en a pas de supérieures d'où elles soient dérivées. Et puisque, par rapport à la possibilité de toute expérience, si l'on y considère purement la forme de la pensée, les jugements d'expérience n'ont besoin d'aucune condition en dehors de celles qui soumettent les phénomènes, selon les différentes formes de leur intuition, à des concepts de l'entendement pur, concepts qui donnent au jugement empirique sa valeur objective ; ces principes sont bien les principes *a priori* de l'expérience possible.

Les principes de toute expérience possible sont en même temps des lois universelles de la nature qui peuvent être connues *a priori*. Et nous trouvons ainsi la solution du problème énoncé dans la seconde des questions qui nous occupent : Comment une physique pure est-elle possible ? En effet la forme systématique qu'une science exige est ici parfaitement réalisée, car ces conditions formelles de tous les jugements en général et par conséquent de toutes les règles en général que la logique prescrit, sont les seules possibles ; comme elles constituent un système logique, et que les concepts qui, fondés sur ces règles, contiennent les conditions *a priori* pour tous les jugements synthétiques et nécessaires constituent par là un système transcendental, les principes qui servent à subsumer sous ces concepts tous les phénomènes constituent un système physique, c'est-à-dire un système de la nature, qui précède toute connais-

sance empirique de la nature, qui la rend d'abord possible, et qui ainsi peut être proprement appelé la science universelle et pure de la nature.

(*Prolégomènes à toute métaphysique future*).

V. — SCEPTICISME ET RELATIVISME : HUME ET KANT.

Il nous faut ruiner la base du scepticisme de Hume. Hume affirmait, avec raison, que nous ne concevons nullement par la raison que la causalité soit possible, c'est-à-dire qu'il soit possible de rapporter l'existence d'une chose à l'existence d'une autre chose qui soit nécessairement posée par la première. J'ajoute que nous ne comprenons pas davantage par la raison le concept de substance, c'est-à-dire cette nécessité que l'existence des choses repose sur un sujet qui ne puisse être lui-même prédicat d'aucune autre chose ; bien plus, nous ne pouvons nullement concevoir la possibilité d'une telle chose encore que l'expérience nous montre des exemples de l'usage qu'on fait de ce concept ; et du même coup cette inconcevabilité s'étend à toute communauté des choses, puisqu'il est impossible de comprendre, d'une part, comment de l'état présent d'une chose on ne peut rien conclure sur l'état de choses toutes différentes, extérieures à la première, et réciproquement ; d'autre part comment des substances, dont chacune a pourtant son existence propre et séparée, doivent dépendre nécessairement les unes des autres. Et pourtant je suis bien loin de prendre ces concepts pour de simples dérivés de l'expérience, et la nécessité que nous nous représentons en eux comme une fiction, une simple illusion dont nous leurre une longue habitude ; tout au contraire, j'ai suffisamment montré que ces concepts et les principes qui en découlent, sont établis, *a priori*, avant toute expérience, et qu'ils ont une exactitude objective indubitable, mais seulement par rapport à l'expérience.

Il s'en suit que si je n'ai pas la moindre idée d'une pareille liaison des choses en soi, dans leur existence de substances, dans leur efficacité de causes, dans leurs relations mutuelles de parties qui font un tout réel, et que des qualités de cet ordre peuvent encore moins être rapportées à des phénomènes conçus comme phénomènes (car ces concepts ne contiennent rien qui soit dans les phéno-

mènes, mais ce que le seul entendement en doit penser), nous avons cependant un concept d'une pareille liaison des représentations dans notre entendement, et dans les jugements en général : c'est-à-dire qu'aux représentations correspondent des jugements de trois sortes : la relation du sujet à son prédicat, celle du principe à ses conséquences, et enfin la relation mutuelle des parties qui constituent, par leur ensemble, la totalité d'une connaissance possible. De plus, nous savons *a priori* qu'à moins de considérer la représentation d'un objet comme déterminée par rapport à l'une ou l'autre de ces relations, nous ne pourrions avoir aucune connaissance qui fût valable de l'objet même ; et si nous nous attachions à l'objet comme chose en soi, aucun indice ne nous permettrait de reconnaître qu'il fût déterminé par rapport à l'une ou à l'autre de ces relations, c'est-à-dire qu'il rentrât sous le concept de substance ou de cause, ou par rapport aux autres substances) sous le concept d'action réciproque, car je n'ai aucune idée de la possibilité d'une telle liaison des existences. Mais aussi, il ne s'agit pas des choses en soi ; la question est de savoir comment est déterminée la connaissance expérimentale des choses par rapport aux relations apportées par les jugements en général, c'est-à-dire comment les choses en tant qu'objets de l'expérience peuvent et doivent être subsumées sous ces concepts de l'entendement. Et alors il est clair que j'aperçois parfaitement non seulement la possibilité, mais aussi la nécessité de subsumer tous les phénomènes sous ces concepts, c'est-à-dire de les employer comme principes de la possibilité de l'expérience.

Si nous voulons éprouver le concept problématique de Hume (qui est pour lui la *crux metaphysicorum*), c'est-à-dire le concept de cause, la logique me fournit d'abord *a priori* la forme d'un jugement conditionnel en général, d'un jugement qui emploie une connaissance donnée comme principe et l'autre comme conséquence. Nous pouvons atteindre par la perception une règle du rapport, suivant laquelle un phénomène succède constamment à un phénomène déterminé (quoique la réciproque ne soit pas vraie) et c'est le cas de me servir du jugement hypothétique et de dire par exemple : si un corps est assez longtemps éclairé par le soleil, il devient chaud. Ce n'est pas encore

sans doute une nécessité de liaison, ni par suite le concept de cause.

Mais, si je continue et si je dis que si la proposition précédente qui exprime simplement une liaison subjective des perceptions doit devenir une proposition d'expérience, il faut qu'on en aperçoive la valeur nécessaire et universelle, comme dans la proposition suivante : le soleil est, par sa lumière, cause de la chaleur, alors la règle empirique précédente est aperçue comme une loi, et comme valable non pas simplement des phénomènes, mais de leur rapport à une expérience possible, qui a besoin de règles universellement et par suite nécessairement valables. Il en résulte que si je comprends très bien le concept de cause comme un concept appartenant nécessairement à la simple forme de l'expérience, et sa possibilité comme celle d'une liaison synthétique des perceptions dans une conscience en général, je n'aperçois pas d'autre part la possibilité d'une chose en général comme cause, et cela parce que le concept de cause indique une condition inhérente non aux choses, mais à l'expérience seulement, je veux dire que la cause ne peut être qu'une connaissance objectivement valable des phénomènes et de leur enchaînement dans le temps, en tant que l'antécédent peut être lié au conséquent suivant la règle des jugements hypothétiques

Les concepts de l'entendement pur n'ont donc aucune signification s'ils dépassent les objets de l'expérience et sont appliqués aux choses en soi (*noumena*). Ils permettent en quelque sorte d'épeler les phénomènes et de les lire sous forme d'expérience : les principes qui prennent naissance quand on rapporte ces concepts au monde sensible ne servent à notre entendement que pour l'expérience : en dehors d'elle, ils ne sont que liaisons arbitraires sans réalité objective, dont on ne peut connaître *a priori* la possibilité, ni confirmer ou seulement rendre intelligible le rapport aux objets par un exemple quelconque, parce que tous les exemples dérivent d'une expérience possible et que par la suite les objets de ces concepts ne peuvent être atteints ailleurs que dans une expérience possible.

Hume n'avait sans doute pas attendu cette solution complète du problème qu'il avait posé. Elle conserve aux concepts de l'entendement pur leur origine *a priori*, et aux lois universelles de la nature leur valeur comme lois de

l'entendement en limitant, point essentiel, leur usage à l'expérience, parce que leur possibilité n'a son fondement que dans le rapport de l'entendement à l'expérience, non qu'elles dérivent de l'expérience, mais bien parce que l'expérience dérive d'elles ; inversion dans la manière de lier celle-ci à celle-là dont Hume ne s'est jamais avisé. Nous sommes amenés ainsi à la conclusion suivante : tous les principes synthétiques *a priori* ne sont rien de plus que les principes d'une expérience possible, et ne peuvent jamais être appliqués aux choses en soi, mais seulement aux phénomènes comme objets de l'expérience. Donc la mathématique pure aussi bien que la physique pure ne peut jamais atteindre que de simples phénomènes et ne peut représenter que ce qui rend une expérience en général possible, ou ce qui peut nécessairement être toujours représenté dans une expérience possible, comme une conséquence de ces principes.

(*Prolégomènes à toute métaphysique future*).

VI. — COMMENT LA NATURE EN ELLE-MÊME EST-ELLE POSSIBLE ?

Cette question marque le point le plus élevé que puisse jamais atteindre la philosophie transcendentale, et cette philosophie doit y être conduite comme à sa limite et à son achèvement, car elle contient, à proprement parler, deux questions.

Tout d'abord : comment est possible une nature au sens de nature matérielle, c'est-à-dire quant à l'intuition, ou comme ensemble des phénomènes ? comment sont possibles l'espace, le temps, et ce qui les emplit tous deux, l'objet de la sensation en général ? Nous avons donné la réponse dans la *Critique* elle-même par l'esthétique transcendale et dans les *Prolégomènes* par la résolution de la première question capitale ; rappelons-la : grâce à cette propriété de notre sensibilité, qui fait que cette sensibilité est impressionnée d'une façon toute particulière par des objets qui lui demeurent inconnus en eux-mêmes et qui sont complètement différents de leurs phénomènes.

En second lieu : comment est possible une nature au sens de nature formelle, c'est-à-dire l'ensemble des règles auxquelles tous les phénomènes doivent se soumettre pour être

pensés comme liés dans une expérience ? On trouvera la réponse dans la *Critique* elle-même par la logique transcendentale, et dans les *Prolégomènes* au cours de la résolution de la deuxième question capitale. Rappelons-la seulement : c'est seulement grâce à cette propriété de notre entendement par laquelle toutes les représentations de la sensibilité sont nécessairement rapportées à une conscience, et grâce à quoi deviennent originairement possibles et notre façon particulière de penser, je veux dire la pensée par règles, et par son moyen l'expérience, que l'on doit distinguer entièrement de la vue des objets en soi.

Reste à savoir comment est possible cette propriété particulière de notre sensibilité elle-même ou celle de notre entendement et de l'aperception nécessaire qui en fait le fond comme elle fait le fond de toute pensée ? On ne peut donner à cette question ni solution ni réponse, car nous avons toujours besoin de cette propriété pour toute réponse, pour toute pensée des objets.

Beaucoup de lois de la nature ne peuvent nous être connues qu'au moyen de l'expérience, mais la conformité à des lois dans la liaison des phénomènes, c'est-à-dire la nature en général, nous ne pouvons pas apprendre à la connaître par l'expérience ; en effet l'expérience elle-même exige de pareilles lois qui sont le fondement *a priori* de sa possibilité. Il s'en suit que la possibilité de l'expérience en général est en même temps la loi universelle de la nature, et que les principes de la première sont les lois de la seconde. Car nous ne connaissons la nature que comme l'ensemble des phénomènes, c'est-à-dire des représentations en nous, et nous ne pouvons par suite tirer les lois de leur liaison d'ailleurs que des principes de lure liaison en nous, c'est-à-dire des conditions de l'union nécessaire dans une conscience, qui constitue la possibilité de l'expérience.

Nous avons développé durant tout ce chapitre cette proposition capitale : on peut connaître *a priori* des lois générales de la nature; nous sommes ainsi conduits à cette autre proposition : le principe suprême des lois de la nature doit nécessairement résider en nous-mêmes, c'est-à-dire dans notre entendement ; et nous ne devons pas déterminer ces lois universelles en partant de la nature et au moyen de l'expérience, mais tout au contraire déterminer

la nature en tant qu'elle est soumise à des lois universelles, uniquement d'après les conditions de possibilité de l'expérience qui résident dans notre sensibilité et dans notre entendement. Autrement, en effet, comment serait-il possible de connaître *a priori* ces lois, puisqu'elles ne sont nullement des règles de la connaissance analytique, mais bien de véritables extensions synthétiques de la connaissance ? Deux raisons seulement expliquent un tel accord, nécessaire, entre les principes de l'expérience possible et les lois de la possibilité de la nature : ou bien ces lois sont empruntées à la nature par le moyen de l'expérience, ou tout au contraire, la nature est dérivée des conditions de la possibilité de l'expérience en général, et se confond dès lors avec la conformité de celle-ci à des lois universelles. La seconde explication est la seule bonne ; la première est contradictoire ; car les lois universelles de la nature peuvent et doivent nécessairement être connues *a priori* (c'est-à-dire indépendamment de toute expérience) et servir de fondement à tout usage empirique de l'entendement.

Mais il faut bien distinguer dans la nature les lois empiriques, qui supposent toujours des perceptions particulières, des lois pures ou universelles qui, sans reposer sur des perceptions particulières, ne contiennent que les conditions de leur union nécessaire dans une expérience ; par rapport à ces dernières la nature et l'expérience possible ne sont qu'une seule et même chose. Or, puisque pour la nature la possibilité d'être déterminée par des lois repose sur la liaison nécessaire des phénomènes dans une expérience (liaison sans laquelle nous ne pourrions connaître absolument aucun objet du monde sensible), puisque par suite cette possibilité repose sur les lois originelles de l'entendement, c'est une vérité (et si étrangement qu'elle sonne d'abord à l'oreille, elle n'en est pas moins certaine) que l'entendement n'emprunte pas à la nature ses lois *a priori*, mais les lui prescrit.

(*Prolégomènes à toute métaphysique future*).

VII. — UNE MÉTAPHYSIQUE PURE EST-ELLE POSSIBLE ? DE L'USAGE TRANSCENDANT DE LA RAISON

Ni la mathématique pure ni la physique pure n'auraient eu besoin d'une déduction comme celle que nous en avons

faite de ces deux sciences, s'il ne s'était agi que d'assurer leur certitude propre, puisque la première s'appuie sur sa propre évidence et que la seconde, tout en découlant des sources pures de l'entendement, a pour base l'expérience et la confirmation perpétuelle qu'elle lui demande, ne pouvant en repousser complètement le témoignage et s'en passer, parce que toute sa certitude n'arriverait pas à lui donner philosophiquement une valeur comparable à celle des mathématiques. Ce n'était donc pas pour elles-mêmes que ces deux sciences avaient besoin d'une telle recherche, c'était pour une autre science : la métaphysique.

En dehors des concepts de la nature, dont leur application dans l'expérience est toujours possible, la métaphysique a pour objet d'une part des concepts purs de la raison qui ne sont jamais donnés dans aucune expérience possible, par suite des concepts dont l'expérience ne peut établir la réalité objective qui en fera autre chose que de pures imaginations, d'autre part des affirmations dont l'expérience ne peut davantage confirmer la vérité ou dévoiler l'erreur ; or c'est précisément cette partie qui fait l'objet essentiel de la métaphysique ; et par rapport à elle tout le reste n'est guère qu'un moyen. Cette science a donc besoin pour elle-même d'une pareille déduction. Ainsi la troisième question qui nous est proposée maintenant concerne le point fondamental de la métaphysique, son caractère distinctif, c'est-à-dire l'application de la raison à elle-même, et à elle seule, et la soi-disant connaissance objective qui découle immédiatement de la raison couvant elle-même ses propres concepts, sans que l'intervention de l'expérience en soit une condition nécessaire ou même utile.

La solution de cette question est nécessaire pour que la raison se satisfasse elle-même, puisque l'usage expérimental auquel la raison restreint l'entendement pur, ne remplit pas complètement sa propre destination. Toute expérience particulière en effet n'est qu'une partie de la sphère totale de son domaine, or la totalité absolue de toute expérience possible n'est pas elle-même une expérience ; néanmoins elle constitue pour la raison un problème nécessaire, problème qui, ne fût-ce que pour être posé, requiert des concepts tout différents de ces concepts de l'entendement pur dont l'usage n'est qu'immanent,

c'est-à-dire ne s'applique qu'à l'expérience dans la mesure même où il peut y avoir expérience, tandis que les concepts de la raison, ayant pour objet le système universel c'est-à-dire l'unité collective de toute l'expérience possible, dépassent toute l'expérience donnée, et sont par conséquent des concepts transcendants.

L'entendement avait besoin des catégories pour l'expérience ; de même dans le principe des idées la raison est contenu ; j'entends par là des concepts nécessaires dont l'objet ne peut cependant pas être donné dans l'expérience. Ces idées sont dans la nature de la raison, absolument comme les catégories sont dans la nature de l'entendement, si elles présentent une illusion celle-ci est inévitable, bien qu'il soit possible d'en prévenir la séduction.

Toute cette illusion consiste à regarder comme objectif le principe subjectif des jugements ; que la raison arrive à la connaissance de soi-même dans son usage transcendant (exubérant), voilà le seul remède contre les erreurs où elle tombe quand elle s'abuse sur sa véritable destination, et qu'elle rapporte par un usage transcendant à un objet en soi ce qui ne regarde que son propre sujet et la direction de tout son usage immanent.

(*Prolégomènes à toute métaphysique future.*)

VIII. — LE PARALOGISME DE LA RAISON PURE : L'AME-SUBSTANCE

Depuis longtemps on a remarqué que dans toutes les substances le sujet proprement dit, c'est-à-dire ce qui subsiste après que tous les accidents, considérés comme prédicats, ont été séparés, le substantiel lui-même par conséquent nous est inconnu, et bien des fois on a élevé des plaintes sur les bornes de notre intelligence. Mais il est à remarquer ici que si l'on peut s'en prendre à l'intelligence humaine ce n'est point parce qu'elle ne connaît pas l'être substantiel des choses, c'est-à-dire parce qu'elle ne peut déterminer ces choses que pour elle-même, mais c'est parce que, les connaissant comme de pures idées, elle veut en faire une connaissance déterminée, analogue à celle d'un objet donné. La raison pure réclame que nous cherchions à chaque prédicat d'une chose le sujet qui lui appartient, et à celui-ci qui nécessairement n'est à son tour qu'un prédicat, son sujet,

et ainsi jusqu'à l'infini, ou du moins tant que nous pouvons avancer. Mais nous ne devons tenir rien de ce que nous pouvons atteindre pour un sujet dernier; l'être substantiel lui-même ne pourrait jamais être pensé par notre entendement si profondément qu'il pénétrât, alors même que la nature entière lui serait découverte, parce que la nature spécifique de notre entendement est de penser tout discursivement, c'est-à-dire encore par de purs prédicats auxquels en conséquence le sujet absolu doit toujours faire défaut. Ainsi toutes les propriétés réelles par lesquelles nous connaissons les corps sont de purs accidents, toutes jusqu'à cette impénétrabilité même que l'on ne doit toujours se représenter que comme l'effet d'une force dont le sujet nous échappe.

Mais dans la connaissance de nous-même, dans le sujet pensant, nous atteignons, semble-t-il, cet être substantiel à l'aide d'une intuition immédiate : puisque tous les prédicats du sens intérieur se rapportent au moi considéré comme sujet, et que ce moi ne peut plus être pensé comme le prédicat de quelque autre sujet. Ainsi l'expérience elle-même paraît nous livrer à l'état parfait et complet la relation des concepts posés comme prédicats à un sujet qui n'est pas une pure idée, mais qui est l'objet, le sujet absolu. Seulement cette attente est trompée. Car le moi n'est pas un concept ; il n'est que la façon dont nous désignons l'objet du sens intérieur, quand nous cessons de le connaître par un prédicat ; par suite il est bien vrai que par lui-même il n'est le prédicat d'aucune autre chose, mais il n'est pas davantage le concept déterminé d'un sujet absolu ; ce n'est, comme dans les autres cas, que le rapport des phénomènes intimes à leur sujet inconnu. Toutefois cette idée (qui cependant a cette utilité qu'en sa qualité de principe régulateur elle réduit à néant toutes les explications matérialistes des phénomènes intimes de l'âme) par une méprise toute naturelle donne occasion à un argument très spécieux qui conclut de cette prétendue connaissance de la réalité substantielle de notre être pensant à sa nature, alors même que la connaissance de cette nature dépasse l'ensemble de l'expérience.

Nous pouvons bien donner le nom de substance à ce moi pensant (l'âme), qui, dernier sujet de la pensée, ne peut plus lui-même être représenté comme prédicat d'une

autre chose. Mais ce concept reste absolument stérile si l'on ne peut en démontrer la persistance, qui seule dans l'expérience rend fécond ce concept de substance.

Nous avons suffisamment démontré dans la première analogie de l'expérience que la preuve de cette persistance ne peut jamais être faite à l'aide du concept d'une substance, considérée comme chose en soi, mais seulement en vue de l'expérience (*Critique*). Si l'on ne veut pas se rendre à cette démonstration, on pourra soi-même essayer si l'on réussit à tirer du concept d'un sujet, qui ne devient pas lui-même le prédicat d'une autre chose, la preuve que son existence est absolument permanente et qu'il ne peut naître ou périr par lui-même ni par n'importe quelle cause naturelle. De semblables propositions synthétiques *a priori* ne peuvent jamais être prouvées en elles-mêmes ; mais seulement par rapport à des choses conçues comme objets d'expérience possible.

Conclure du concept de l'âme considérée comme substance à sa persistance, n'a de valeur qu'en vue d'une expérience possible, une pareille déduction ne vaut pas pour l'âme considérée comme chose en soi, indépendamment de toute expérience possible. Or la vie est, pour nous, la condition subjective de toute expérience possible, et par suite que dans les limites de la vie on ne peut conclure à la persistance de l'âme ; car la mort de l'homme c'est la fin de toute expérience relative à l'âme considérée comme objet d'expérience, à moins que l'on n'ait prouvé le contraire, ce qui est précisément en question. Ainsi l'on peut démontrer que l'âme persiste dans les limites de la vie humaine (on nous en accordera sans doute la démonstration) mais non pas après la mort (ce qui précisément est notre problème) ; et cela en vertu d'un principe universel, car en tant qu'il doit être considéré comme lié nécessairement au concept de persistance, le concept de substance ne peut l'être que d'après un principe de l'expérience possible, et par suite, seulement en vue de cette expérience.

(*Prolégomènes à toute métaphysique future.*)

IX. — L'ANTINOMIE DE LA RAISON PURE.

Cette antinomie n'est pas une conception de pure invention, mais elle a pour fondement la nature même de la

raison humaine, qui par conséquent est inévitable et sans fin, et elle renferme les quatre propositions suivantes avec leurs principes :

Première thèse.

Sous le rapport du temps et de l'espace, le monde a un commencement (des limites).

Antithèse.

Sous le rapport du temps et de l'espace, le monde est infini.

Deuxième thèse.

Tout dans le monde est formé d'éléments simples

Antithèse.

Il n'y a rien de simple ; tout est composé.

Troisième thèse.

Il y a dans le monde une causalité par liberté.

Antithèse.

Il n'y a pas de liberté ; tout est nature.

Quatrième thèse.

Dans la série des eauses dans le monde, il y a quelque part un être nécessaire.

Antithèse.

Il n'y a rien dans cette série qui soit nécessaire, tout y est contingent.

Voici le phénomène le plus étrange de la raison humaine ; nous n'en pouvons découvrir d'autre semblable dans aucun autre de ses emplois. Lorsque nous concevons, comme à l'ordinaire, les phénomènes du monde des sens comme des choses en soi, et que nous considérons les principes de leur liaison comme des principes qui ont une valeur universelle pour les choses en soi, et non pour l'expérience seule, il se produit un conflit inattendu qui ne trouve pas sa solution dans les moyens ordinaires de la dogmatique ; en effet, on peut présenter la thèse et l'antithèse avec le même appareil de preuves lumineuses et irrésistibles (je ne me fais pas d'illusion sur la valeur véri-

table de ces preuves), la raison se voit elle-même divisée en deux ; cette division réjouit peut-être le sceptique, mais elle doit nécessairement inquiéter et faire réfléchir le philosophe critique.

On peut, en métaphysique, se perdre de différentes manières sans crainte d'être surpris dans l'erreur. Il suffit en effet de ne pas se contredire soi-même ; ce qui est très possible dans les propositions synthétiques, même si elles sont purement imaginaires ; alors, dans tous les cas où les concepts que nous lions sont de pures idées dont le contenu total ne peut absolument pas être fourni par l'expérience, celle-ci ne pourra jamais nous contredire. Car comment décider par l'expérience si le monde est de toute éternité ou s'il a un commencement ? si la matière est divisible à l'infini, ou si elle se compose de parties simples ? De tels concepts ne se laissent saisir dans aucune expérience, quelque étendue qu'elle puisse avoir ; par suite l'inexactitude de la proposition qui les affirme ou de celle qui les nie ne peut être reconnue à cette pierre de touche.

Il n'y a qu'un seul cas où la raison manifesterait malgré elle sa dialectique secrète, qu'elle donne à tort pour une dogmatique, ce serait celui où elle fonderait une assertion sur un principe universellement reconnu, tandis que d'un autre principe, admissible au même titre, elle déduirait avec la plus grande rigueur logique l'assertion directement contraire. Ce cas est réalisé précisément ici ; et cela, par rapport à quatre idées naturelles de la raison d'où jaillissent, d'un côté, quatre affirmations, et de l'autre, autant d'affirmations contraires, chacune d'elles étant la conséquence rigoureuse de principes universellement admis : et par là ces idées mettent en lumière dans l'usage de ces principes l'apparence dialectique de la raison pure, apparence qui autrement resterait nécessairement à jamais cachée.

L'épreuve est décisive ; elle nous révèle nécessairement une erreur cachée dans les hypothèses de la raison. Deux propositions contradictoires ne peuvent toutes deux être fausses, à moins que le concept sur lequel toutes deux s'appuient ne soit lui-même contradictoire. Par exemple ces deux propositions : « Un cercle carré est rond » et « Un cercle carré n'est pas rond » sont fausses toutes deux. Dans la première, il est faux que le cercle en question soit rond,

puisqu'il est carré ; mais il est également faux qu'il ne soit pas rond, c'est-à dire qu'il ait des angles, puisqu'il est un cercle. Car on reconnaît logiquement l'impossibilité d'un concept à ce que deux propositions contradictoires, qui le supposent également, sont également fausses ; par conséquent, comme on ne peut concevoir de troisième proposition intermédiaire, il n'y a aucune pensée dans ce concept.

Précisément les deux premières antinomies, que j'appelle antinomies mathématiques parce qu'elles concernent l'addition ou la division de l'homogène, ont pour fondement un concept contradictoire de ce genre, et j'explique ainsi comment il se fait que, dans toutes les deux, la thèse et l'antithèse soient également fausses.

Si je parle d'objets dans le temps et dans l'espace, je ne parle pas de choses en soi ; — de celles-là que sais-je ? — mais de choses phénoménales, je parle donc de l'expérience, comme d'une connaissance particulière des objets qui n'est accordée qu'à l'homme. Tout ce que je connais dans l'espace ou dans le temps, je ne puis dire qu'il existe en soi, qu'il existe dans l'espace et dans le temps en dehors de la pensée que j'en ai ; ce serait contradictoire, puisque l'espace et le temps avec ce qui apparaît en eux ne sont rien d'existant en soi et en dehors de mes représentations, puisque ce sont de simples modes de représentation, et qu'il y a une contradiction manifeste à dire d'un simple mode de représentation qu'il continue d'exister en dehors de notre représentation. Les objets des sens n'existent donc que dans l'expérience ; et c'est pourquoi il est aussi absurde de leur conférer une existence propre qui se suffise à elle-même, indépendamment de l'expérience ou antérieurement à elle, que de se figurer qu'il y a une expérience réelle indépendante de toute expérience ou antérieure à elle.

Quelle est la grandeur du monde dans l'espace et dans le temps ? Tous mes concepts ne sont pas plus capables de répondre à cette question et de m'apprendre qu'elle est infinie que de m'apprendre qu'elle ne l'est pas. Car on ne peut tirer aucune de ces deux propositions de l'expérience, puisqu'il n'y a d'expérience possible ni d'un espace infini ou d'un temps infini dans son cours, ni de la limitation du monde par un espace vide ou par un temps vide qui lui

serait antérieur ; ce ne sont là que des idées. La grandeur du monde, quelle que soit sa détermination, devrait donc exister en soi, indépendamment de toute expérience. Mais cette proposition est en contradiction avec le concept d'un monde sensible, qui n'est rien qu'un ensemble des phénomènes dont l'existence et la liaison n'ont leur place que dans la représentation, c'est-à-dire dans l'expérience, puisque le monde n'est pas une chose en soi, mais seulement un mode de représentation. Il en résulte que la solution du problème de la grandeur du monde sera toujours fausse, qu'elle soit affirmative ou négative, puisque le concept d'un monde sensible existant par soi est en lui-même contradictoire.

On peut tenir le même raisonnement pour la seconde antinomie qui concerne la division des phénomènes. Car les phénomènes sont de pures représentations, et leurs parties n'existent que dans leur représentation, par conséquent dans la division qu'on en fait, c'est-à-dire dans une expérience possible où elles sont données, et la division s'étend juste aussi loin que l'expérience. Admettre qu'un phénomène, par exemple le phénomène corps, contienne en lui-même avant toute expérience toutes les parties que seule une expérience toujours possible peut atteindre, c'est donner à un pur phénomène qui ne peut exister que dans l'expérience une existence pourtant indépendante et antérieure à l'expérience, c'est dire qu'il existe de pures représentations avant que la représentation ne les ait atteintes : cette proposition contradictoire rend fausse toute solution de ce problème mal posé, qu'on affirme que les corps en sont composés d'un nombre infini de parties ou d'un nombre fini de parties simples.

Dans la première classe des antinomies (antinomies mathématiques), l'hypothèse est fausse parce que ce qui est contradictoire (un phénomène considéré comme chose en soi) est représenté dans un concept comme admissible, dans la seconde classe des antinomies (la classe dynamique) parce que ce qui est admissible est représenté comme contradictoire. Par suite, tandis que dans le premier cas les deux assertions opposées étaient fausses, dans le second, au contraire, où elles ne s'opposent l'une à l'autre que par un simple malentendu, toutes deux peuvent être vraies.

La liaison mathématique suppose nécessairement l'homo-

généité des objets qu'elle lie (dans le concept de la grandeur), tandis que la liaison dynamique ne requiert nullement cette homogénéité. S'il s'agit de la grandeur de l'étendue, toutes les parties doivent en être homogènes, entre elles et avec le tout ; au contraire, dans la liaison de la cause et



LA MAISON DE KANT A KŒNIGSBERG (1850)

de l'effet, l'homogénéité qui peut bien, à vrai dire, se rencontrer, n'est pas nécessaire ; car le concept de la causalité (au moyen duquel l'existence d'une chose est conclue de celle d'une autre entièrement différente) ne la réclame nullement.

Si nous considérions les objets du monde sensible comme des choses en soi et les lois de la nature énoncées plus haut comme les lois des choses en soi, la contradiction ne pourrait être évitée. De même, si le sujet libre était représenté

comme un simple phénomène, ainsi que le sont les autres objets, la contradiction serait encore inévitable, car nous pourrions alors affirmer et nier ensemble précisément la même chose du même objet considéré sous le même rapport. Mais si la nécessité naturelle s'applique seulement aux phénomènes, la liberté seulement aux choses en soi, il n'est plus contradictoire de reconnaître ou d'admettre à la fois les deux espèces de causalité, si difficile ou si impossible qu'il soit de rendre concevable la seconde d'entre elles.

Dans le monde des phénomènes, chaque fait est un événement, c'est-à-dire quelque chose qui arrive dans le temps ; avant lui, doit avoir lieu, d'après les lois universelles de la nature, une détermination de sa cause comme cause, c'est-à-dire un état de cette cause à laquelle succède un fait, suivant une loi constante. Mais cette détermination de la cause à être cause doit être encore quelque chose qui se produise ou qui arrive ; il faut que la cause ait agi pour que l'on puisse concevoir un temps entre elle et son effet, sinon l'effet aurait existé éternellement comme la causalité même de la cause. Il faut donc nécessairement que la détermination de la cause à l'effet soit phénoménale et que la cause, comme son effet lui-même, soit un événement qui ait, lui aussi, sa cause, etc., et par suite, la nécessité naturelle est la condition de la détermination des causes efficientes. Au contraire, si la liberté doit être une propriété de certaines causes des phénomènes, elle doit être relativement aux phénomènes antécédents, aux événements, comme un pouvoir de commencer de soi-même (*sponte*), c'est-à-dire sans que la causalité de la cause ait à commencer, et par suite elle n'aurait besoin d'aucun autre principe que d'elle-même pour déterminer un commencement. Mais alors la cause ne devrait pas attendre sa causalité des déterminations temporelles de son état, elle ne devrait pas être un phénomène, elle devrait être considérée comme une chose en soi ; les effets seuls seraient des phénomènes.

Si penser une pareille influence des êtres intelligibles sur les phénomènes n'a rien de contradictoire, il existe sans doute une nécessité naturelle dans toute liaison de cause à effet dans le monde sensible, mais la cause de cette liaison, qui, sans être elle-même un phénomène, en est

le fondement, doit posséder la liberté ; de telle sorte que nature et liberté peuvent sans contradiction être affirmées de la même chose, mais considérées sous des rapports différents, d'une part comme phénomène, d'autre part comme chose en soi.

Nous trouvons en nous une puissance qui n'est pas seulement liée à ses principes de détermination subjectifs, causes naturelles de ses actions et qui, dans cette mesure, est la puissance d'un être qui rentre lui-même dans le monde des phénomènes, mais qui encore est jointe à des principes objectifs qui sont de simples idées dans la mesure où ces idées peuvent déterminer cette puissance, et cette liaison s'exprime par le mot Devoir. Cette puissance se nomme Raison, et, tant que nous n'envisageons un être (l'homme) que selon cette raison, principe objectif de détermination, il ne peut être regardé comme un être sensible ; mais la propriété dont il s'agit est la propriété d'une chose en soi dont nous ne pouvons nullement connaître la possibilité. Entendez que nous ne pouvons comprendre comment le devoir, quelque chose qui n'a pas encore eu lieu, détermine l'activité de cet être, et peut être la cause d'actions dont l'effet se traduit dans le monde des sens sous une forme phénoménale. Il en resulte que la causalité de la raison serait la liberté par rapport à ses effets dans le monde sensible en tant que l'on considère par rapport à la raison les principes objectifs qui sont les idées elles-mêmes de la raison. Car aucune condition subjective et par suite aucune condition de temps ne dirigerait l'activité de la raison qui, par conséquent, ne dépendrait pas des lois de la nature qui déterminent ces conditions ; en effet, les idées de la raison tirent de principes et donnent aux actions des règles universelles sans rapport aux circonstances de temps et de lieu.

Ce que je viens de dire n'a que la valeur d'un exemple et d'un éclaircissement qui n'est pas nécessairement lié à la question qui nous occupe et dont la solution doit être fournie par de simples concepts, indépendamment des propriétés que nous saisissons dans le monde réel.

Maintenant il n'est pas contradictoire de dire que toute action d'un être raisonnable, en tant qu'elle est un phénomène se trouvant dans une expérience quelconque, est soumise à la nécessité de la nature, et que cette même action,

simplement rapportée au sujet raisonnable et à sa faculté d'agir par raison pure, est libre. Quelle est en effet la condition que requiert la nécessité de la nature ? C'est uniquement que tout événement du monde sensible soit déterminé suivant des lois constantes, c'est-à-dire qu'il présente une relation à une cause phénoménale, qui laisse ignorer d'ailleurs la chose en soi qui en est le fondement, et sa causalité véritable. Quand je dis : la loi de la nature subsiste, que l'être raisonnable puisse être la cause de certains effets dans le monde sensible, c'est-à-dire par liberté, ou qu'il ne puisse pas les déterminer en vertu de principes rationnels dans la première hypothèse, l'action se fait suivant des maximes, dont l'effet phénoménal sera toujours conforme à des lois constantes ; la seconde laisse soumise aux lois empiriques de la sensibilité l'action qui ne se produit pas suivant les principes de la raison, et toujours la liaison mutuelle des effets sera conforme à des lois constantes ; nous n'en demandons pas davantage pour la nécessité de la nature et même nous n'en savons pas davantage. Or dans le premier cas, la raison, cause de ces lois naturelles, est libre par conséquent ; dans le second, les effets, n'étant pas soumis à l'influence de la raison, se produisent selon les pures lois naturelles de la sensibilité, mais la raison n'en est pas pour cela déterminée par la sensibilité, ce qui est impossible, et ainsi, même dans ce cas, elle conserve sa liberté. Cette liberté n'est donc pas un obstacle à la loi naturelle des phénomènes pas plus que cette loi ne nuit elle-même à l'usage pratique de la raison qui est lié aux choses en soi comme à ses principes déterminants.

Par là est sauvée la liberté pratique, c'est-à-dire celle où la raison a une causalité suivant des principes objectifs de détermination, sans que la nécessité de la nature, au regard de ces mêmes effets considérés comme phénomènes, en reçoive la moindre atteinte. Voici qui peut également servir à éclaircir ce que nous avions à dire de la liberté transcendentale et de sa conciliation avec une nécessité de la nature (lorsqu'on les considère toutes deux dans un même sujet, mais non suivant une seule et même relation). En effet, sous ce rapport, tout commencement d'action d'un être agissant par des causes objectives, rapporté à ses principes déterminants, est un commencement premier, quoique cette action, dans la série des phénomènes, ne soit qu'un

commencement subalterne, qui doit précéder un état particulier de la cause qui le détermine, et qui lui-même est déterminé par une cause immédiatement antécédente, en sorte qu'on peut sans contredire les lois de la nature concevoir dans les êtres raisonnables, ou généralement dans les êtres dont on détermine la causalité en les considérant comme choses en soi, le pouvoir de commencer d'eux-mêmes une série d'états. Car le rapport de l'action à ses principes rationnels, objectifs, n'est pas un rapport de temps ; ce qui détermine ici la causalité ne précède pas l'action dans le temps, parce que de tels principes de détermination ne nous présentent point une relation de leurs objets aux sens, c'est-à-dire à des causes phénoménales, mais à des causes déterminantes, considérées comme choses en soi qui ne sont pas soumises à des conditions de temps. Ainsi l'action peut être regardée en même temps, par rapport à la causalité de la raison, comme un commencement premier, par rapport à la série des phénomènes, comme un commencement simplement subordonné, et elle peut être dite sans contradiction, du premier point de vue, libre, du second (où elle est un simple phénomène), soumise à la nécessité de la nature.

Dans la quatrième antinomie, nous résolvons par la même solution que dans la troisième le conflit de la raison avec elle-même. Car si nous séparons la cause phénoménale de la cause des phénomènes, conçue comme chose en soi, les deux principes peuvent bien subsister l'un à côté de l'autre, c'est-à-dire qu'il est vrai que le monde sensible ne laisse aucune place, suivant les mêmes lois de la causalité, à une cause naturelle dont l'existence soit absolument nécessaire, et pourtant que ce monde est lié à un être nécessaire comme à sa cause mais conçue d'une autre façon et suivant une autre loi de la causalité : deux principes dont l'incompatibilité repose évidemment sur cette erreur d'étendre aux choses en soi ce qui vaut des phénomènes seuls, et de ne pas en distinguer entièrement les concepts.

(*Prolégomènes à toute métaphysique future.*)

X. — L'IDÉAL DE LA RAISON PURE : DIEU. — IMPOSSIBILITÉ DE LA PREUVE ONTOLOGIQUE DE L'EXISTENCE DE DIEU.

On a de tout temps parlé de l'être *absolument nécessaire,* et l'on ne s'est pas donné autant de peine pour

comprendre si et comment on peut seulement concevoir une chose de ce genre que pour en démontrer l'existence. Or il est tout à fait facile de donner de ce concept une définition de nom, en disant que c'est quelque chose dont la non-existence est impossible, mais on n'en est pas plus instruit touchant les conditions qui rendent impossible de regarder la non-existence d'une chose comme absolument inconcevable, et qui répondent proprement à la question que l'on veut résoudre ; concevons-nous ou non en général quelque chose par ce concept ? En effet, de rejeter au moyen du mot *absolu* toutes les conditions dont l'entendement a toujours besoin pour regarder quelque chose comme nécessaire, cela est loin de me faire comprendre si par ce concept d'un être absolument nécessaire je pense encore quelque chose, ou si par hasard je ne pense plus rien du tout.

Bien plus, on a cru expliquer par une foule d'exemples ce concept risqué d'abord à tout hasard et à la fin devenu tout à fait familier, de telle sorte que toute recherche ultérieure touchant son intelligibilité parût entièrement inutile. Toute proposition géométrique, comme par exemple qu'un triangle a trois angles, est absolument nécessaire, et l'on a parlé ainsi d'un objet qui est tout à fait en dehors de la sphère de notre entendement, comme si l'on comprenait parfaitement ce que l'on veut dire avec le concept de cet objet.

Tous les exemples donnés ne sont tirés sans exception que des *jugements*, mais non des *choses* et de leur existence. Mais la nécessité absolue des jugements n'est pas une nécessité absolue des choses. En effet la nécessité absolue du jugement n'est qu'une nécessité conditionnelle des choses, ou du prédicat dans le jugement. La proposition citée tout à l'heure ne disait pas que trois angles sont chose absolument nécessaire, mais que, si l'on pose la condition qu'un triangle existe (soit donné), il y a (en lui) nécessairement trois angles. Toutefois cette nécessité logique a montré une si grande puissance d'illusion qu'en se faisant d'une chose un concept *a priori* qui, dans l'opinion qu'on s'en fait, embrasse l'existence dans sa sphère, on a cru pouvoir en conclure sûrement que, parce que l'existence convient nécessairement à l'objet de ce concept, c'est-à-dire sous la condition que je pose cette chose

comme donnée (comme existante), son existence est aussi nécessairement posée (suivant la règle de l'identité), et que cet être est lui-même absolument nécessaire, parce que son existence est comprise dans un concept arbitrairement admis et sous la condition que j'en pose l'objet.

Si dans un jugement identique je supprime le prédicat et conserve le sujet, il en résulte une contradiction, et c'est pourquoi je dis que celui-là convient nécessairement à celui-ci. Mais si je supprime à la fois le sujet et le prédicat, il n'en résulte pas de contradiction ; car *il n'y a* plus rien avec quoi il puisse y avoir contradiction. Il est contradictiore de poser un triangle et d'en supprimer les trois angles, mais il n'y a nulle contradiction à supprimer en même temps le triangle et ses trois angles. Il en est exactement de même du concept d'un être absolument nécessaire. Si vous en supprimez l'existence, vous supprimez la chose même avec tous ses prédicats ; d'où peut venir lors la contradiction ? Il n'y a rien extérieurement avec quoi il puisse y avoir contradiction, puisque la chose ne peut être extérieurement nécessaire ; et il n'y a rien non plus intérieurement, puisqu'en supprimant la chose même, vous avez en même temps supprimé tout ce qui est intérieur. Dieu est tout-puissant ; c'est là un jugement nécessaire. La toute-puissance ne peut être supprimée, dès que vous posez une divinité, c'est-à-dire un être infini avec le concept duquel cet attribut est identique. Mais si vous dites : *Dieu n'est pas*, alors ni toute-puissance, ni aucun autre de ses prédicats n'est donné ; car ils sont tous supprimés avec le sujet, et dans cette pensée il n'y a pas la moindre contradiction.

Vous avez donc vu que, si je supprime le prédicat d'un jugement en même temps que le sujet, il ne peut y avoir de contradiction intérieure, quel que soit d'ailleurs le prédicat. Or il ne vous reste pas d'autre ressource que de dire qu'il y a des sujets qui ne peuvent être supprimés, et qui par conséquent doivent subsister. Mais cela reviendrait à dire qu'il y a des sujets absolument nécessaires, supposition dont j'ai justement révoqué en doute la légitimité et dont vous vouliez me montrer la possibilité. En effet je ne puis pas me faire le moindre concept d'une chose telle qu'il y aurait contradiction à la supprimer avec

tous ses prédicats, et sans la contradiction je n'ai, par des concepts purs *a priori*, aucun critérium de l'impossibilité.

Contre tous ces raisonnements généraux (auxquels aucun homme ne saurait se refuser) vous m'objecterez un cas que vous présentez comme une preuve par le fait, en me répondant, qu'il y a cependant un concept, mais celui-là seulement, où la non-existence est contradictoire en soi, c'est-à-dire dont il y a contradiction à supprimer l'objet, et que ce concept est celui de l'être absolument réel. Il a, dites-vous, toute réalité, et vous êtes fondé à admettre un tel être comme possible (ce que j'accorde pour le moment, bien que l'absence de contradiction dans un concept soit loin de prouver la possibilité de l'objet). Or dans toute réalité est comprise aussi l'existence ; l'existence est donc contenue dans le concept d'un possible. Si donc vous supprimez cette chose, vous supprimez la possibilité intérieure de la chose, ce qui est contradictoire.

Je réponds : vous êtes déjà tombés dans une contradiction, lorsque dans le concept d'une chose dont vous vouliez simplement concevoir la possibilité, vous avez introduit celui de son existence, sous quelque nom qu'il se cache. Si l'on vous accorde ce point, vous avez gagné la partie en apparence, mais en réalité vous n'avez rien dit, car vous n'avez fait qu'une pure tautologie. Je vous le demande, cette proposition : *telle ou telle chose* (que je vous accorde comme possible, quelle qu'elle soit) *existe*, est-elle une proposition analytique ou une proposition synthétique ? Dans le premier cas, par l'existence de la chose vous n'avez rien ajouté à votre pensée de cette chose ; mais en ce cas, ou bien la pensée qui est en vous devrait être la chose même, ou bien vous avez supposé une existence comme appartenant à la possibilité, et alors l'existence, est soi-disant conclue de la possibilité interne, ce qui n'est qu'une misérable tautologie. Le mot *réalité*, qui dans le concept de la chose sonne tout autrement que l'existence dans le concept du prédicat, ne résout pas la question. Car, si vous appelez réalité tout ce que vous posez (quoi que ce soit), vous avez déjà posé et admis comme réelle, dans le concept du sujet, la chose même avec tous ses prédicats, et vous ne faites que vous répéter dans le prédicat. Si vous avouez au contraire, comme le doit faire tout être raisonnable, que toute pro-

position relative à l'existence est synthétique, comment voulez-vous soutenir que le prédicat de l'existence ne peut se supprimer sans contradiction, puisque cet avantage n'appartient proprement qu'aux propositions analytiques, dont le caractère repose précisément là-dessus ?

Je pourrais espérer avoir directement anéanti cette vaine argutie par une exacte détermination du concept de l'existence, si je n'avais éprouvé que l'illusion qui naît de la confusion d'un prédicat logique avec un prédicat réel (c'est-à-dire avec la détermination d'une chose) repousse presque tout éclaircissement. Tout peut servir indistinctement de prédicat logique, et le sujet peut se servir à lui-même d'attribut, car la logique fait abstraction de tout contenu. Mais la *détermination* est un prédicat qui s'ajoute au concept du sujet et l'étend. Elle ne doit donc pas y être déjà contenue.

Etre n'est évidemment pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose. C'est simplement la position d'une chose ou de certaines déterminations en soi. Dans l'usage logique il n'est que la copule d'un jugement. La proposition : *Dieu est tout-puissant*, contient deux concepts qui ont leurs objets : Dieu et toute-puissance ; le petit mot *est* n'est point un prédicat, mais seulement ce qui met le prédicat *en relation* avec le sujet. Si je prends le sujet (Dieu) avec tous ses prédicats (parmi lesquels est comprise la toute-puissance), et que je dise : *Dieu est*, ou, il est un Dieu, je n'ajoute pas un nouveau prédicat au concept de Dieu, mais je pose seulement le sujet en lui-même avec tous ses prédicats, et en même temps *l'objet* par rapport à mon *concept*. Tous deux doivent contenir exactement la même chose ; et, de ce que (par l'expression : il est) je conçois l'objet comme absolument donné, rien de plus ne peut s'ajouter au concept qui en exprime simplement la possibilité. Et ainsi le réel ne contient rien de plus que le simplement possible. Cent thalers réels ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles. Car, comme les thalers possibles expriment le concept, et les thalers réels l'objet et sa position en lui-même, si celui-ci contenait plus que celui-là, mon concept n'exprimerait plus l'objet tout entier, et par conséquent il n'y serait plus conforme. Mais je suis plus riche avec cent thalers réels que si je n'en ai que l'idée

(c'est-à-dire s'ils sont simplement possibles). En effet l'objet en réalité n'est pas simplement contenu d'une manière analytique dans mon concept, mais il ajoute synthétiquement à mon concept (qui est une détermination de mon état), sans que les cent thalers conçus soient eux-mêmes le moins du monde augmentés par cet être placé en dehors de mon concept.

Quand donc je conçois une chose, quels que soient et si nombreux que soient les prédicats au moyen desquels je la conçois (même en la déterminant complètement), par cela seul que j'ajoute que cette chose existe, je n'ajoute absolument rien à la chose. Autrement il n'existerait plus la même chose, mais quelque chose de plus que je n'ai pensé dans le concept, et je ne pourrais plus dire que c'est exactement l'objet de mon concept qui existe. Si dans une chose je conçois toute réalité, à l'exception d'une seule, parce que je dis que cette chose défectueuse existe, la réalité qui lui manque ne s'y ajoute pas pour cela ; mais elle existe précisément aussi défectueuse que je l'ai conçue, autrement il existerait quelque autre chose que ce que j'ai conçu. Si donc je conçois un être comme la suprême réalité (sans défaut), il reste toujours à savoir si cet être existe on non. En effet, bien qu'à mon concept il ne manque rien du contenu réel possible d'une chose en général, il manque cependant encore quelque chose au rapport à tout mon état intellectuel, à savoir que la connaissance d'un objet soit possible aussi *a posteriori*. Et ici se montre la cause de la difficulté qui règne sur ce point. S'il s'agissait d'un objet des sens, je ne pourrais pas confondre l'existence de la chose avec le simple concept de la chose. En effet, le concept ne me fait concevoir l'objet que comme conforme aux conditions universelles d'une connaissance empirique possible en général, tandis que l'existence me le fait concevoir comme compris dans le contexte de toute l'expérience ; et, si le concept de l'objet n'est nullement augmenté par sa liaison avec le contenu de toute l'expérience, notre pensée en reçoit de plus une perception possible. Si au contraire nous voulons penser l'existence par le seul moyen de la pure catégorie, il n'est pas étonnant que nous ne puissions indiquer aucun critérium qui serve à la distinguer de la simple possibilité.

Quelle que soit la nature et l'étendue du contenu de

notre concept d'un objet, nous sommes obligés de sortir de ce concept pour lui attribuer l'existence. A l'égard des objets des sens le passage se fait au moyen de l'enchaînement qui rattache le concept à quelqu'une de mes perceptions suivant les lois empiriques ; mais pour les objets de la pensée pure il n'y a aucun moyen de reconnaître leur existence, puisqu'il faudrait la reconnaître tout à fait *a priori*, mais que notre conscience de toute existence (qu'elle résulte soit immédiatement de la perception, soit de raisonnements qui rattachent quelque chose à la perception), appartient entièrement à l'unité de l'expérience, et que, si une existence hors de ce champ ne doit pas être tenue pour absolument impossible, elle n'en est pas moins une supposition que rien ne peut justifier.

Le concept d'un être suprême est une idée très-utile à beaucoup d'égards ; mais, précisément parce qu'il n'est qu'une idée, il est tout à fait incapable d'étendre à lui seul notre connaissance par rapport à ce qui existe. Il ne peut même pas nous instruire davantage relativement à la possibilité. Le caractère analytique de la possibilité, qui consiste en ce que de simples positions (des réalités) n'engendrent pas de contradiction, ne peut pas sans doute lui être contesté ; mais, comme la liaison de toutes les propriétés réelles en une chose est une synthèse dont nous ne pouvons juger *à priori* la possibilité, puisque les réalités ne nous sont pas données spécifiquement et que, quand même cela arriverait, il n'en résulterait aucun jugement, le caractère de la possibilité des connaissances synthétiques devant toujours être cherché dans l'expérience, à laquelle l'objet d'une idée ne peut appartenir, il s'en faut de beaucoup que l'illustre Leibnitz ait fait ce dont il se flattait, c'est-à-dire qu'il soit parvenu à connaître *a priori* la possibilité d'un être idéal aussi élevé.

Cette preuve ontologique (cartésienne) si vantée, qui prétend démontrer par des concepts l'existence d'un être suprême, perd donc toute sa peine, et l'on ne deviendra pas plus riche en connaissances avec de simples idées qu'un marchand ne le deviendrait en argent si, dans la pensée d'augmenter sa fortune, il ajoutait quelques zéros à son livre de caisse.

(*Critique de la Raison pure*,
trad. Barni, t. II, Félix Alcan, édit.)

XI. — DE L'USAGE RÉGULATEUR DES IDÉES DE LA RAISON.

L'issue de toutes les tentatives dialectiques de la raison pure ne confirme pas seulement ce que nous avons déjà prouvé dans l'analytique transcendantale, à savoir que tous ceux de nos raisonnements qui prétendent sortir du champ de l'expérience possible sont illusoires et sans fondement ; mais elle nous enseigne aussi cette particularité, que la raison humaine a un penchant naturel à dépasser ces limites, et que les idées transcendentales lui sont tout aussi naturelles que les catégories à l'entendement, avec cette différence seulement que, tandis que les dernières conduisent à la vérité, c'est-à-dire à l'accord de nos concepts avec l'objet, les premières ne produisent qu'une apparence, mais une apparence inévitable, dont on ne peut découvrir l'illusion que par la critique la plus pénétrante.

Tout ce qui est fondé sur la nature de nos facultés doit être approprié à une fin et d'accord avec leur légitime usage ; il ne s'agit que d'éviter ici tout malentendu, et de trouver la direction propre de ces facultés. Les idées transcendentales doivent donc avoir, suivant toute présomption, leur bon usage et conséquemment leur usage *immanent*, bien que leur sens puisse être méconnu, qu'elles puissent être prises pour des concepts de choses réelles, et devenir transcendantes dans l'application et par là trompeuses. En effet ce n'est pas l'idée en elle-même, mais seulement son usage qui peut être, par rapport à toute l'expérience possible, *transcendant* ou *immanent*, suivant que l'on applique cette idée ou bien directement à un objet qui est censé lui correspondre, ou bien seulement à l'usage de l'entendement en général par rapport aux objets auxquels il a affaire ; et tous les vices de subreption doivent toujours être attribués à un défaut de jugement, jamais à l'entendement ou à la raison.

La raison ne se rapporte jamais directement à un objet, mais simplement à l'entendement, et, par l'intermédiaire de l'entendement, à son propre usage empirique. Elle ne *crée* donc pas de concepts (d'objets), mais elle les *ordonne* seulement et leur communique cette unité qu'ils peuvent avoir dans leur plus grande extension possible, c'est-à-dire par rapport à la totalité des séries, à laquelle

n'atteint pas l'entendement, qui s'occupe uniquement de l'enchaînement *par lequel* sont partout *constituées*, suivant des concepts, des *séries* de conditions. La raison n'a donc proprement pour objet que l'entendement et son emploi conforme à sa fin ; et, de même que celui-ci relie par des concepts ce qu'il y a de divers dans l'objet, celle-là de son côté relie par des idées ce qu'il y a de divers dans les concepts, en proposant une certaine unité collective pour but aux actes de l'entendement, qui sans cela se borneraient à l'unité distributive.

Je soutiens donc que les idées transcendentales n'ont jamais d'usage constitutif, comme si des concepts de certains objets étaient donnés par là, et que, entendues dans ce dernier sens, elles ne sont que des idées sophistiques (dialectiques). Mais elles ont au contraire un usage régulateur excellent et indispensablement nécessaire, celui de diriger l'entendement vers un certain but, où convergent les lignes que suivent toutes ses règles, et qui, bien qu'il ne soit qu'une idée (*focus imaginarius*), c'est-à-dire un point d'où les concepts de l'entendement ne partent pas réellement, puisqu'il est placé tout à fait en dehors des limites de l'expérience possible, sert cependant à leur donner la plus grande unité avec la plus grande extension. Or il en résulte bien une illusion telle que ces lignes semblent partir d'un objet même qui serait placé en dehors du champ de la connaissance empiriquement possible (de même que les objets paraissent être derrière le miroir où on les voit) ; mais cette illusion (qu'on peut cependant empêcher de nous tromper) n'en est pas moins nécessaire, lorsque, outre les objets qui sont devant nos yeux, nous voulons voir aussi ceux qui sont loin derrière nous, c'est-à-dire, dans le cas présent, quand nous voulons pousser l'entendement au delà de toute expérience donnée (faisant partie de toute l'expérience possible) et le dresser ainsi à prendre l'extension la plus grande et la plus excentrique possible.

Si nous jetons un coup d'œil sur tout l'ensemble des connaissances de notre entendement, nous trouvons que la part qu'y a proprement la raison, ou ce qu'elle cherche à y constituer, c'est *le caractère systématique* de la connaissance, c'est-à-dire sa liaison tirée d'un principe. Cette unité rationnelle présuppose toujours une idée, je

veux dire celle de la forme d'un ensemble de la connaissance qui précède la connaissance déterminée des parties et contienne les conditions nécessaires pour déterminer *à priori* à chaque partie sa place et son rapport avec les autres. Cette idée postule donc une parfaite unité de la connaissance intellectuelle, qui ne fasse pas seulement de cette connaissance un agrégat accidentel, mais un système lié suivant des lois nécessaires. On ne peut pas dire proprement que cette idée soit le concept d'un objet, mais bien celui de la complète unité de ces concepts, en tant qu'elle sert de règle à l'entendement. Ces sortes de concepts rationnels ne sont pas tirées de la nature ; nous interrogeons plutôt la nature d'après ces idées, et nous tenons notre connaissance pour défectueuse, tant qu'elle ne leur est pas adéquate. On avoue qu'il se trouve difficilement de la *terre pure*, de l'*eau pure*, de l'*air pur*, etc. ; pourtant on a besoin des concepts de ces choses (lesquels par conséquent, en ce qui concerne la pureté parfaite, n'ont leur origine que dans la raison), afin de déterminer exactement la part qui revient à chacune de ces causes naturelles dans le phénomène. C'est ainsi que l'on réduit toutes les matières aux terres (qui représentent en quelque sorte le poids), aux sels et aux substances combustibles (qui sont comme la force), et enfin à l'eau et à l'air comme à des véhicules (à des machines au moyen desquelles agissent les éléments précédents), afin d'expliquer les actions chimiques des matières entre elles suivant l'idée d'un mécanisme. En effet, bien que l'on ne s'exprime pas réellement ainsi, cette influence de la raison sur les divisions des physiciens n'est pas difficile à apercevoir.

Si la raison est une faculté de dériver le particulier du général, alors de deux choses l'une : ou bien le général est déjà *certain en soi* et donné ; dans ce cas il n'exige que du *jugement* pour faire la subsomption, et le particulier est nécessairement déterminé par là. C'est ce que j'appellerai l'usage apodictique de la raison. Ou bien le général n'est admis que d'une *manière problématique* et il n'est qu'une simple idée ; le particulier est certain, mais l'universalité de la règle par rapport à cette conséquence est encore un problème : on rapproche alors de la règle plusieurs cas particuliers, qui tous sont certains, afin de

voir s'ils en découlent, et dans ce cas, s'il y a apparence que tous les cas particuliers qu'on peut trouver en dérivent, on conclut à l'universalité de la règle, puis de celle-ci à tous les cas qui ne sont pas donnés en soi. C'est ce que je nommerai l'usage hypothétique de la raison.

L'usage hypothétique de la raison, qui se fonde sur des idées admises comme concepts problématiques, n'est pas proprement *constitutif* ; je veux dire qu'il n'est pas de telle nature qu'à juger en toute rigueur on en puisse déduire la vérité de la règle générale prise pour hypothèse. En effet comment veut-on connaître toutes les conséquences possibles, qui, dérivant d'un même principe, en prouvent l'universalité ? Cet usage n'est donc que régulateur, c'est-à-dire qu'il sert à mettre, autant qu'il est possible, de l'unité dans les connaissances particulières et à *rapprocher* ainsi la règle de l'universalité..

L'usage hypothétique de la raison a donc pour objet l'unité systématique des connaissances de l'entendement, et cette unité est la *pierre de touche* de la vérité des règles. Réciproquement l'unité systématique (comme simple idée) n'est qu'une unité *projetée*, que l'on ne peut envisager comme donnée, mais seulement comme problématique, et qui sert à trouver un principe au divers et à l'usage particulier de l'entendement, et par là à diriger celui-ci vers les cas qui ne sont pas donnés, en le mettant d'accord avec lui-même.

Mais on voit aussi par là que l'unité synthétique ou rationnelle des connaissances diverses de l'entendement est un principe logique, qui sert, là où l'entendement ne suffit pas seul aux règles, à lui venir en aide au moyen d'idées, et en même temps à donner à la diversité de ses règles l'unité d'un principe (une unité systématique) et par là une liaison aussi étendue que possible. Mais de décider si la nature des objets, ou la nature de l'entendement, qui les connaît ainsi, est destinée en soi à l'unité sytématique, et si l'on peut dans une certaine mesure la postuler *à priori*, même abstraction faite d'un tel intérêt de la raison, et dire par conséquent que toutes les connaissances possibles (y compris les connaissances empiriques) ont leur unité rationnelle et sont soumises à des principes communs d'où elles peuvent être dérivées, malgré leur diversité, ce serait là un principe *transcen-*

dental de la raison, qui rendrait l'unité systématique nécessaire, non plus seulement d'une manière subjective et logique comme méthode, mais d'une manière objective.

(*Critique de la Raison pure*, trad. Barni, t. II, Félix Alcan, édit.)

XII. — DU BUT FINAL DE L'USAGE PUR DE LA RAISON. — PASSAGE DU THÉORIQUE AU PRATIQUE.

La raison est poussée par un penchant de sa nature à quitter l'usage empirique pour un usage pur, à se lancer, au moyen de simples idées, jusqu'aux dernières limites de toute connaissance, et à ne trouver de repos que dans l'accomplissement de son cercle, dans un ensemble systématique subsistant par lui-même. Or cette tendance est-elle simplement fondée sur son intérêt spéculatif, ou ne l'est-elle pas plutôt uniquement sur son intérêt pratique ?

Je veux à présent laisser de côté le succès que peut avoir la raison pure au point de vue spéculatif, et je ne m'occupe que des problèmes dont la solution forme son dernier but, qu'elle puisse ou non l'atteindre, ce but par rapport auquel tous les autres n'ont que la valeur de simples moyens. Ces fins dernières, d'après la nature de la raison, doivent avoir à leur tour leur unité, afin qu'il puisse y avoir de l'harmonie dans cet intérêt de l'humanité qui n'est subordonné à aucun autre plus élevé.

Le but final auquel se rapporte la spéculation de la raison dans son usage transcendental, comprend trois objets : la liberté de la volonté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. A l'égard de ces trois objets l'intérêt purement spéculatif de la raison est très-faible, et en vue de cet intérêt on entreprendrait difficilement un travail aussi fatigant et environné d'autant obstacles que celui de l'investigation transcendentale, puisqu'on ne saurait tirer de toutes les découvertes qui pourraient être faites à ce sujet aucun usage dont on pût montrer l'utilité *in concreto*, c'est-à-dire dans l'étude de la nature. La volonté a beau être libre, cela ne concerne que la cause intelligible de notre vouloir. En effet pour ce qui est des phénomènes ou des manifestations de la volonté, c'est-à-dire des actes, une maxime inviolable, sans laquelle



LE BUSTE DE KANT A L'UNIVERSITÉ DE KŒNIGSBERG

7

nous ne pourrions faire de notre raison aucun usage empirique, nous fait une loi de ne les expliquer jamais autrement que tous les autres phénomènes de la nature, c'est-à-dire suivant des lois immuables. Supposons, en second lieu, que la nature spirituelle de l'âme (et avec elle son immortalité) puisse être aperçue, on n'en saurait cependant tenir compte comme d'un principe d'explication, ni par rapport aux phénomènes de cette vie, ni par rapport à la nature particulière de la vie future, puisque notre concept d'une nature incorporelle est purement négatif, qu'il n'étend pas le moins du monde notre connaissance, et qu'il n'y a point de conséquences à en tirer, si ce n'est des fictions que la philosophie ne peut avouer. Quand même, en troisième lieu, l'existence d'une intelligence suprême serait démontrée, nous pourrions bien comprendre par là la finalité dans la disposition et dans l'ordre du monde en général, mais nous ne serions nullement autorisés à en dériver un arrangement ou un ordre particulier, ni, là où nous ne le percevons pas, à l'en conclure hardiment, puisque c'est une règle nécessaire de l'usage spéculatif de la raison de ne pas laisser de côté les causes naturelles et de ne pas abandonner ce dont nous pouvons nous instruire par l'expérience pour dériver quelque chose que nous connaissons de quelque chose qui dépasse absolument toute notre connaissance. En un mot, ces trois propositions demeurent toujours transcendantes pour la raison spéculative, et elles n'ont pas d'usage immanent, c'est-à-dire applicable aux objets de l'expérience, et par conséquent utile pour nous de quelque façon ; mais, considérées en elles-mêmes, elles sont des efforts tout à fait stériles et en outre extrêmement pénibles de notre raison.

Si donc ces trois propositions cardinales ne nous sont nullement nécessaires au point de vue du *savoir*, et si cependant elles nous sont instamment recommandées par notre raison, leur importance ne devra concerner proprement que *l'ordre pratique*.

J'appelle pratique tout ce qui est possible par la liberté. Mais si les conditions de l'exercice de notre libre arbitre sont empiriques, la raison n'y peut avoir qu'un usage régulateur et n'y saurait servir qu'à opérer l'unité des lois empiriques. C'est ainsi, par exemple, que, dans la doctrine de la prudence, l'union de toutes les fins qui nous sont don-

nées par nos penchants, en une seule : le *bonheur*, et l'harmonie des moyens propres à y arriver constituent toute l'œuvre de la raison, qui ne peut fournir à cet effet que des lois *pragmatiques* de notre libre conduite, propres à nous faire atteindre les fins qui nous sont recommandées par les sens, mais non point des lois pures, parfaitement déterminées *à priori*. Des lois pures pratiques au contraire, dont le but serait donné tout à fait *à priori* par la raison et qui ne commanderaient pas d'une manière empiriquement conditionnelle, mais absolue, seraient des produits de la raison pure. Or telles sont les lois *morales*, et par conséquent seules elles appartiennent à l'usage pratique de la raison pure et comportent un canon.

Tout l'appareil de la raison, dans le travail qu'on peut appeler philosophie pure, n'a donc en réalité pour but que les trois problèmes en question. Mais ceux-ci ont eux-mêmes à leur tour une fin plus éloignée, savoir *ce qu'il faut faire*, si la volonté est libre, et s'il y a un Dieu et une vie future. Or, comme il s'agit ici de notre conduite par rapport à la fin suprême, le but final des sages dispositions de la nature dans la constitution de notre raison n'appartient proprement qu'à la morale.

(*Critique de la Raison pure*,
trad. Barni, t. II, Félix Alcan, édit.)

II

PHILOSOPHIE MORALE ET RELIGIEUSE

I. — SCIENCE ET MORALE.

Deux choses remplissent l'âme d'une admiration et d'un respect toujours renaissants et qui s'accroissent à mesure que la pensée y revient plus souvent et s'y applique davantage : *le ciel étoilé au-dessus de nous, la loi morale au-dedans*. Je n'ai pas besoin de les chercher et de les deviner comme si elles étaient enveloppées de nuages ou placées, au delà de mon horizon, dans une région inaccessible ; je les vois devant moi et je les rattache immédiatement à la conscience de mon existence. La première part de la place que j'occupe dans le monde extérieur, et elle étend ce rapport de mon être avec les choses sensibles à tout cet immense espace où les mondes s'ajoutent aux mondes et les systèmes aux systèmes, et à toute la durée sans bornes de leur mouvement périodique. La seconde part de mon invisible moi, de ma personnalité, et me place dans un monde qui possède la véritable infinitude, mais où l'entendement seul peut pénétrer, et auquel je me reconnais lié par un rapport, non plus seulement contingent, mais universel et nécessaire (rapport que j'étends aussi à tous ces mondes visibles). Dans l'une, la vue d'une multitude innombrable de mondes anéantit presque mon importance, en tant que je me considère comme une *créature animale*, qui, après avoir (on ne sait comment) joui de la vie pendant un court espace de temps, doit rendre la matière dont elle est formée à la planète qu'elle habite (et qui n'est elle-même qu'un point dans l'univers). L'autre au contraire relève infiniment ma valeur, comme *intelligence*, par ma personnalité, dans laquelle la loi morale me révèle une vie indépendante de l'animalité et même de tout le monde sensible, autant du moins qu'on en peut juger par la destination que cette loi assigne à mon existence et qui, loin d'être bornée aux conditions et aux limites de cette vie, s'étend à l'infini.

Mais si l'admiration et le respect peuvent nous pousser à l'étude de ces choses, ils ne peuvent en tenir lieu. Que

faut-il donc faire pour entreprendre cette étude d'une manière utile et digne de la sublimité de son objet ? Il y a ici des exemples qui peuvent nous servir d'avertissement, et il y en a aussi qui peuvent nous servir de modèle. La contemplation du monde a commencé par le spectacle le plus magnifique que les sens de l'homme puissent se proposer, et que puisse embrasser notre entendement avec toute sa capacité, et a fini — par l'astrologie. La morale partie de l'attribut le plus noble de la nature humaine, d'un attribut dont le développement et la culture ont des conséquences sans bornes, a fini — par le fanatisme et la superstition. Tel est le sort de toutes les tentatives nouvelles, dont la meilleure partie suppose un emploi de la raison, qui ne résulte pas spontanément d'un fréquent exercice, comme l'usage des pieds, surtout quand il s'agit de propriétés qu'on ne peut montrer immédiatement dans l'expérience commune. Mais lorsque, quoique tard, on se fut fait une maxime de commencer par bien examiner tous les pas que la raison doit faire, et de ne pas la laisser s'écarter de la ligne tracée par une méthode bien déterminée d'avance, alors la science du système du monde reçut une tout autre direction, et, grâce à cette direction, aboutit à des résultats sans comparaison plus heureux. La chute d'une pierre, le mouvement d'une fronde, décomposé dans ses éléments et dans les forces qui s'y manifestent, et mathématiquement étudié, produisit enfin cette connaissance, claire et désormais immuable du système du monde, qu'on peut toujours espérer d'étendre par de nouvelles observations, mais qu'on n'a pas à craindre de voir jamais renversée.

Or cet exemple doit nous engager à suivre la même voie dans l'étude des dispositions morales de notre nature, en nous y faisant espérer le même succès. Nous avons en quelque sorte sous la main des exemples de jugements moraux de la raison. En les décomposant dans leurs concepts élémentaires, et, puisque la méthode *mathématique* n'est pas ici applicable, en procédant à la manière du *chimiste*, c'est-à-dire en cherchant, par des essais réitérés sur la raison commune, à obtenir la *séparation* de l'empirique et du rationnel, qui peuvent se trouver dans ces exemples, on pourra les montrer l'un et l'autre *purs*, et rendre manifeste ce que chacun d'eux peut faire séparément : par là on

préviendra, d'une part, les erreurs naturelles à un jugement encore *rude* et mal exercé, et, d'autre part (ce qui est beaucoup plus nécessaire), ces *extravagances*, qui, semblables à celles des adeptes de la pierre philosophale, excluant toute investigation méthodique et toute connaissance de la nature, promettent des trésors imaginaires et nous font perdre les véritables. En un mot, la science (entreprise critiquement et méthodiquement dirigée) est la porte étroite qui conduit à la *doctrine de la sagesse*, si par là on entend, non-seulement la connaissance de ce qu'on *doit* faire, mais celle aussi des règles que doivent suivre les *maîtres* pour préparer et faire connaître aux autres le chemin de la sagesse et pour les préserver de l'erreur. La philosophie doit toujours rester la gardienne de cette science, et, si le public ne prend aucun intérêt à ces subtiles recherches, il s'intéresse du moins aux *doctrines*, qui, grâce à ces travaux, peuvent enfin paraître à ses yeux dans tout leur jour.

(*Critique de la Raison pratique*,
trad. Barni, Félix Alcan, édit.)

II. — DE LA VALEUR ABSOLUE DE LA BONNE VOLONTÉ ET DE LA NOTION DU DEVOIR.

De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général en dehors du monde, il n'y a qu'une seule chose qu'on puisse tenir pour bonne sans restriction, c'est une *bonne* volonté. L'intelligence, la finesse, le jugement, et tous les *talents* de l'esprit, ou le courage, la résolution, la persévérance, comme qualités du *tempérament*, sont sans doute choses bonnes et désirables à beaucoup d'égards ; mais ces dons de la nature peuvent aussi être extrêmement mauvais et pernicieux, lorsque la volonté, qui en doit faire usage et qui constitue ainsi essentiellement ce qu'on appelle le *caractère*, n'est pas bonne. Il en est de même des *dons de la fortune*. Le pouvoir, la richesse, l'honneur, la santé même, tout le bien-être, et ce parfait contentement de son état qu'on appelle le *bonheur*, toutes ces choses nous donnent une confiance en nous, qui dégénère même souvent en présomption, lorsqu'il n'y a pas là une bonne volonté pour empêcher qu'elles n'exercent une fâcheuse influence sur l'esprit, et pour ramener toutes

nos actions à un principe universellement légitime. Ajoutez d'ailleurs qu'un spectateur raisonnable et désintéressé ne peut voir avec satisfaction que tout réussisse à un être que ne décore aucun trait de bonne volonté, et qu'ainsi la bonne volonté semble être une condition indispensable pour mériter d'être heureux.

Il y a même des qualités qui sont favorables à cette bonne volonté et peuvent rendre son action beaucoup plus facile, mais qui n'ont, malgré cela, aucune valeur intrinsèque absolue, car elles supposent toujours une bonne volonté qui restreint l'estime, que nous leur accordons justement d'ailleurs, et ne nous permet pas de les tenir pour absolument bonnes. La modération dans les affections et les passions, l'empire de soi et le sang-froid ne sont pas seulement des qualités bonnes à quelques égards, mais ces qualités semblent même constituer une partie de la valeur *intrinsèque* de la personne ; pourtant il s'en faut de beaucoup qu'on puisse les considérer comme bonnes sans restriction (quoique les anciens leur aient accordé une valeur absolue). En effet, sans les principes d'une bonne volonté, elles peuvent devenir très-mauvaises, et le sang-froid d'un scélérat ne le rend pas seulement beaucoup plus dangereux, mais il nous le fait aussi paraître immédiatement plus méprisable encore.

La bonne volonté ne tire pas sa bonté de ses effets ou de ses résultats, ni de son aptitude à atteindre tel ou tel but proposé, mais seulement du vouloir, c'est-à-dire d'elle-même, et, considérée en elle-même, elle doit être estimée incomparablement supérieure à tout ce qu'on peut exécuter par elle au profit de quelque penchant, ou même de tous les penchants réunis. Quand un sort contraire ou l'avarice d'une nature marâtre priveraient cette volonté de tous les moyens d'exécuter ses desseins, quand ses plus grands efforts n'aboutiraient à rien, et quand il ne resterait que la bonne volonté toute seule (et je n'entends point par là un simple souhait, mais l'emploi de tous les moyens qui sont en notre pouvoir), elle brillerait encore de son propre éclat, comme une pierre précieuse, car elle tire d'elle-même toute sa valeur. L'utilité ou l'inutilité ne peut rien ajouter ni rien ôter à cette valeur. L'utilité n'est guère que comme un encadrement qui peut bien servir à faciliter la vente d'un tableau, ou à attirer sur lui l'attention de

ceux qui ne sont pas assez connaisseurs, mais non à le recommander aux vrais amateurs et à déterminer son prix.

Cependant il y a dans cette idée de la valeur absolue qu'on attribue à la simple volonté, sans tenir aucun compte de l'utilité, quelque chose de si étrange, que, encore qu'elle soit parfaitement conforme à la raison commune, on est naturellement conduit à se demander s'il n'y a pas ici quelque illusion de l'imagination, produite par un faux enthousiasme, et si nous ne nous trompons pas en interprétant ainsi le but pour lequel la nature a soumis notre volonté au gouvernement de la raison. C'est pourquoi nous allons examiner cette idée, en nous plaçant à ce point de vue.

Quand nous considérons la constitution naturelle d'un être organisé, c'est-à-dire d'un être dont la constitution a la vie pour but, nous posons en principe que dans cet être il n'y a pas d'organe qui ne soit le plus propre à la fin pour laquelle il existe. Or, si, en donnant à un être la raison et la volonté, la nature n'avait eu pour but que la *conservation*, le *bien-être*, en un mot le *bonheur* de cet etre, elle aurait bien mal pris ses mesures, en confiant à la raison de sa créature le soin de poursuivre ce but. En effet, toutes les actions que cette créature doit faire dans ce but, tout le système de conduite qu'elle doit suivre pour y arriver, l'instinct les lui révélerait avec bien plus d'exactitude, et le but de la nature serait bien plus sûrement atteint par ce moyen qu'il ne peut l'être par la raison. Ou si la créature la plus favorisée devait recevoir en outre le privilège de la raison, cette faculté n'aurait dû lui servir que pour contempler les heureuses dispositions de sa nature, les admirer, s'en réjouir et en rendre grâces à la cause bienfaisante qui les lui aurait données, et non pour soumettre sa faculté de désirer à ce guide faible et trompeur, et empiéter sur l'œuvre de la nature. En un mot, la nature aurait empêché que la raison ne servît à un *usage pratique*, et n'eût la présomption de découvrir, avec sa faible vue, tout le système du bonheur et des moyens d'y parvenir. Elle ne nous aurait pas seulement enlevé le choix des fins, mais aussi celui des moyens, et elle aurait sagement confié l'un et l'autre à l'instinct.

Et dans le fait nous voyons que plus une raison cul-

tivée s'applique à la recherche des jouissances de la vie et du bonheur, moins l'homme est véritablement satisfait. De là, chez la plupart de ceux qui se montrent les plus raffinés en matière de jouissances, un certain dégoût de la raison. En effet, après avoir pesé tous les avantages qu'on peut retirer, je ne dis pas seulement de l'invention des arts de luxe, mais même des sciences (qui ne leur paraissent être en définitive qu'un luxe de l'entendement), ils trouvent en dernière analyse qu'ils se sont donné plus de peine qu'ils n'ont recueilli de bonheur, et ils finissent pas sentir plus d'envie que de mépris pour le vulgaire, qui s'abandonne davantage à la direction de l'instinct naturel, et n'accorde à la raison que peu d'influence sur sa conduite. Or, loin d'accuser de mécontentement ou d'ingratitude envers la bonté de la cause qui gouverne le monde ceux qui rabaissent si fort et regardent même comme rien les prétendus avantages que la raison peut nous procurer relativement au bonheur de la vie, il faut reconnaître que ce jugement a son principe caché dans cette idée que notre existence a une fin tout autrement noble, que la raison est spécialement destinée à l'accomplissement de cette fin, et non à la poursuite du bonheur, et que l'homme y doit subordonner en grande partie ses fins particulières, comme à une condition suprême.

En effet, si la raison ne suffit pas à diriger sûrement la volonté dans le choix de ses objets et dans la satisfaction de tous nos besoins (qu'elle-même multiplie souvent), s'il faut reconnaître que ce but aurait été beaucoup plus sûrement atteint au moyen d'un instinct naturel, et si néanmoins la raison nous a été départie comme une faculté pratique, c'est-à-dire comme une faculté qui doit avoir de l'influence sur la *volonté*, il faut, puisqu'on voit partout ailleurs dans les dispositions de la nature une parfaite appropriation des moyens aux fins, que sa vraie destination soit de produire une volonté *bonne*, non pas comme *moyen* pour quelque but étranger, mais *en soi*, ce qui exige nécessairement la raison. Cette bonne volonté peut sans doute n'être pas le seul bien, le bien tout entier, mais elle doit être regardée comme le bien suprême et la condition à laquelle doit être subordonné tout autre bien, tout désir même du bonheur. Il n'y a rien là qui ne s'accorde parfaitement avec la sagesse de la nature ; et, si l'on voit que la

culture de la raison, exigée par le premier but, qui est inconditionnel, restreint de diverses manières, et peut même réduire à rien, du moins dans cette vie, la poursuite et la possession du second but, qui est toujours conditionnel, le bonheur, il ne faut pas croire que la nature agisse en cela contrairement à son dessein ; car la raison, reconnaissant que sa suprême destination pratique est de fonder une bonne volonté, ne peut trouver que dans l'accomplissement de cette destination la satisfaction qui lui est propre, c'est-à-dire celle que procure, quand on l'atteint, le but qu'elle seule détermine, cette satisfaction fût-elle liée d'ailleurs à quelque peine de l'inclination contrariée dans ses fins.

Il s'agit donc de développer le concept d'une volonté bonne en soi et indépendamment de tout but ultérieur, ce concept que nous avons toujours en vue dans l'estime que nous faisons de la valeur morale de nos actions, et qui est la condition à laquelle nous devons tout rapporter ; c'est-à-dire il s'agit de développer ce qui est déjà naturellement contenu dans toute saine intelligence, car ce concept a moins besoin d'être enseigné qu'expliqué. Pour cela, nous prendrons le concept du *devoir*, qui contient celui d'une bonne volonté. Il est vrai que le premier implique certaines restrictions et certains obstacles subjectifs ; mais ces restrictions et ces obstacles, loin d'étouffer le second et de le rendre méconnaissable, le font au contraire ressortir par le contraste et le rendent d'autant plus éclatant.

Je laisse ici de côté toutes les actions qu'on juge d'abord contraires au devoir, quoiqu'elles puissent être utiles dans tel ou tel but, car pour ces actions il ne peut être question de savoir si elles ont été faites *par devoir*, puisqu'elles ont au contraire pour caractère d'être opposées au devoir. Je laisse aussi de côté les actions, qui sont réellement conformes au devoir, mais pour lesquelles les hommes n'ont *aucune inclination* directe, et qu'ils n'accomplissent que parce qu'ils y sont poussés par une autre inclination ; car il est facile en cette rencontre de distinguer si l'action conforme au devoir est faite *par devoir* ou par intérêt personnel. Cette distinction est beaucoup plus difficile, lorsque l'action est conforme au devoir et qu'en outre le sujet y a une inclination *immédiate*.

Par exemple, il est sans doute conforme au devoir

qu'un marchand ne surfasse pas sa marchandise aux acheteurs inexpérimentés ; et, quand il fait un grand commerce, le marchand sage ne surfait jamais, mais il a un prix fixe pour tout le monde, en sorte qu'un enfant peut acheter chez lui tout aussi bien qu'un autre. On est donc *loyalement* servi, mais cela ne suffit pas pour croire que le marchand agit ainsi par devoir et d'après des principes de probité ; son intérêt l'exigeait ; car il ne peut être ici question d'inclination immédiate, et l'on ne peut supposer en lui une sorte d'amour pour tous ses chalands qui l'empêcherait de traiter l'un plus favorablement que l'autre. Voilà donc une action qui n'a été faite ni par devoir, ni par inclination immédiate, mais seulement par intérêt personnel.

Au contraire, si c'est un devoir de conserver sa vie, c'est aussi une chose à laquelle chacun est porté par une inclination immédiate. Or c'est précisément ce qui fait que ce soin, souvent si plein d'anxiété, que la plupart des hommes prennent de leur vie, n'a aucune valeur intrinsèque, et que leur maxime à ce sujet n'a aucun caractère moral. Ils conservent leur vie *conformément au devoir* sans doute, mais non pas *par devoir*. Mais que des malheurs et un chagrin sans espoir ôtent à un homme toute espèce de goût pour la vie : si ce malheureux, fort de caractère, plutôt irrité de son sort qu'abattu ou découragé, conserve la vie, sans l'aimer, et tout en souhaitant la mort, et ainsi ne la conserve ni par inclination ni par crainte, mais par devoir, alors sa maxime aura un caractère moral.

Etre bienfaisant, lorsqu'on le peut, est un devoir, et, de plus, il y a certaines âmes si naturellement sympathiques, que, sans aucun motif de vanité ou d'intérêt, elles trouvent une satisfaction intérieure à répandre la joie autour d'elle, et jouissent du bonheur d'autrui, en tant qu'il est leur ouvrage. Mais je soutiens que dans ce cas l'action, si conforme au devoir, si aimable qu'elle soit, n'a pourtant aucune vraie valeur morale, et qu'elle va de pair avec les autres inclinations, par exemple avec l'ambition, qui, lorsque, par bonheur, elle a pour objet une chose d'intérêt public, conforme au devoir, et, par conséquent, honorable, mérite des éloges et des encouragements, mais non pas notre respect ; car la maxime manque alors du caractère moral, qui veut qu'on agisse *par devoir* et non par inclination.

Supposez maintenant qu'un de ces hommes bienfaisants soit accablé par un chagrin personnel, qui éteigne en son cœur toute compassion pour le malheur d'autrui, et qu'ayant toujours le pouvoir de soulager les malheureux, sans être touché par leur malheur, tout absorbé qu'il est par le sien, il s'arrache à cette morne insensibilité pour venir à leur secours, quoiqu'il n'y soit poussé par aucune inclination, mais parce que cela est un devoir, sa conduite alors a une véritable valeur morale. Je dis plus : si le cœur d'un homme n'était naturellement doué que d'un faible degré de sympathie ; si cet homme (honnête d'ailleurs) était froid et indifférent aux souffrances d'autrui, par tempérament, et peut-être aussi parce que, sachant lui-même supporter ses propres maux avec courage et patience, il supposerait dans les autres ou exigerait d'eux la même force ; si enfin la nature n'avait pas précisément travaillé à faire de cet homme (qui ne serait certainement pas son plus mauvais ouvrage) un philanthrope, ne trouverait-il pas en lui un moyen de se donner à lui-même une valeur bien supérieure à celle que lui donnerait un tempérament compatisant ? Sans doute ! Et c'est ici précisément qu'éclate la valeur morale du caractère, la plus haute de toutes sans comparaison, celle qui vient de ce qu'on fait le bien, non par inclination, mais par devoir.

Assurer son propre bonheur est un devoir (du moins indirect), car celui qui est mécontent de son état peut aisément se laisser aller, au milieu des soucis et des besoins qui le tourmentent, à la *tentation de transgresser ses devoirs*. Mais aussi, indépendamment de la considération du devoir, tous les hommes trouvent en eux-mêmes la plus puissante et la plus profonde inclination pour le bonheur, car cette idée du bonheur contient et résume en somme toutes leurs inclinations. Seulement les préceptes qui ont pour but le bonheur ont, la plupart du temps, pour caractère de porter préjudice à quelques inclinations, et d'ailleurs l'homme ne peut se faire un concept déterminé et certain de cette somme de satisfaction de tous ses penchants qu'il désigne sous le nom de bonheur. Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'une seule inclination, qui promet quelque chose de déterminé, et peut être satisfaite à un moment précis, puisse l'emporter sur une idée incertaine ; qu'un goutteux, par exemple, puisse se décider à jouir de tout ce qui lui

plait, quoiqu'il doive souffrir, et que, d'après sa manière d'évaluer les choses, au moins dans cette circonstance, il ne croie pas devoir sacrifier la jouissance du moment présent à l'espoir, peut-être vain, du bonheur que donne la santé. Mais, quand même ce penchant, qui porte tous les hommes à chercher leur bonheur, ne déterminerait pas sa volonté, quand même la santé ne serait pas, pour lui du moins, une chose dont il fût si nécessaire de tenir compte dans ses calculs, il resterait encore, dans ce cas, comme dans tous les autres, une loi, celle qui commande de travailler à son bonheur, non par inclination, mais par devoir, et c'est par là seulement que sa conduite peut avoir une vraie valeur morale.

C'est ainsi sans doute qu'il faut entendre les passages de l'Écriture, où il est ordonné d'aimer son prochain et même son ennemi. En effet, l'amour, comme inclination, ne se commande pas, mais faire le bien par devoir, alors même qu'aucune inclination ne nous y pousse, ou qu'une répugnance naturelle et insurmontable nous en éloigne, c'est là un amour *pratique* et non un amour *pathologique*, un amour qui réside dans la volonté et non dans un penchant de la sensibilité, dans les principes qui doivent diriger la conduite et non dans celui d'une tendre sympathie, et cet amour est le seul qui puisse être ordonné.

Ma seconde proposition est qu'une action faite par devoir ne tire *pas* sa valeur morale *du but* qu'elle doit atteindre, mais de la maxime qui la détermine, et que, par conséquent, cette valeur ne dépend pas de la réalité de l'objet de l'action, mais du *principe* d'après lequel la *volonté* se résout à cette action, abstraction faite de tous les objets de la faculté de désirer. Il résulte clairement de ce qui précède que les buts, que nous pouvons nous proposer dans nos actions, et que les effets de ces actions, considérés comme buts et comme mobiles de la volonté, ne peuvent leur donner une valeur absolue et morale. Où donc réside cette valeur, si elle n'est point dans le rapport de la volonté à l'effet attendu ? Elle ne peut être que dans le *principe de la volonté*, considéré indépendamment des résultats qui peuvent être obtenus par l'action ; en effet, la volonté est placée entre son principe *a priori*, qui est formel, et son mobile *a posteriori*, qui est matériel, comme entre deux routes, et, puisqu'elle doit être déterminée par l'un ou

l'autre de ces principes, elle le sera nécessairement par le principe formel du vouloir en général, lorsque l'action sera faite par devoir ; car, dans ce cas, tout principe matériel lui est enlevé.

Des deux propositions précédentes je déduis cette troisième comme conséquence : *le devoir est la nécessité de faire une action par respect pour la loi.* Je puis bien avoir de l'*inclination*, mais jamais du *respect* pour l'objet qui doit être l'effet de mon action, précisément parce que cet objet n'est qu'un effet et non l'activité d'une volonté. De même je ne puis avoir du respect pour une inclination, qu'elle soit la mienne ou celle d'un autre ; je ne puis que l'agréer dans le premier cas et quelquefois l'aimer dans le second, c'est-à-dire la regarder comme favorable à mon propre intérêt. Il n'y a que ce qui est lié à ma volonté comme principe, et non comme effet, ce qui ne sert pas mon inclination mais en triomphe, ou du moins l'exclut entièrement de la délibération, et, par conséquent, la loi, considérée en elle-même, qui puisse être un objet de respect et en même temps un ordre. Or, si une action faite par devoir exclut nécessairement toute influence des penchants, et par là tout objet de la volonté, il ne reste plus rien pour déterminer la volonté, sinon, objectivement, la *loi*, et, subjectivement, le *pur respect* pour cette loi pratique, par conséquent cette maxime qu'il faut obéir à cette loi, même au préjudice de tous les penchants.

Ainsi la valeur morale de l'action ne réside pas dans l'effet qu'on en attend, ni dans quelque principe d'action qui tirerait son motif de cet effet ; car tous ces effets (le contentement de son état, et même le bonheur d'autrui) pouvaient aussi être produits par d'autres causes, et il n'y avait pas besoin pour cela de la volonté d'un être raisonnable. C'est dans cette volonté seule qu'il faut chercher le bien suprême et absolu. Par conséquent, *se représenter la loi* en elle-même, *ce que seul assurément peut faire un être raisonnable*, et placer dans cette représentation, et non dans l'effet attendu, le principe déterminant de la volonté, voilà ce qui seul peut constituer ce bien si éminent, que nous appelons le bien moral, ce bien, qui réside déjà dans la personne même, agissant d'après cette représentation, et qu'il ne faut pas attendre de l'effet produit par son action.

Mais quelle peut être enfin cette loi dont la représen-

tation doit déterminer la volonté par elle seule et indépendamment de la considération de l'effet attendu, pour que la volonté puisse être appelée bonne absolument et sans restriction ? Puisque j'ai écarté de la volonté toutes les impulsions qu'elle pourrait trouver dans l'espérance de ce que promettrait l'exécution d'une loi, il ne reste plus que la légitimité universelle des actions en général qui puisse lui servir de principe, c'est-à-dire que *je dois toujours agir de telle sorte que je puisse vouloir que ma maxime devienne une loi universelle.* Le seul principe qui dirige ici et doive diriger la volonté, si le devoir n'est pas un concept chimérique et un mot vide de sens, c'est donc cette simple conformité de l'action à une loi universelle (et non à une loi particulière applicable à certaines actions). Le sens commun se montre parfaitement d'accord avec nous sur ce point dans ses jugements pratiques, et il a toujours ce principe devant les yeux.

Soit par exemple la question de savoir si je puis, pour me tirer d'embarras, faire une promesse que je n'ai pas l'intention de tenir. Je distingue ici aisément les deux sens que peut avoir la question : Est-il prudent, ou est-il légitime de faire une fausse promesse ? Cela peut sans doute être prudent quelquefois. A la vérité je vois bien que ce n'est pas assez de me tirer, au moyen de ce subterfuge, d'un embarras actuel, mais que je dois examiner si je ne me prépare point, par ce mensonge, des embarras beaucoup plus grands que ceux auxquels j'échappe pour le moment ; et comme malgré toute la *pénétration* que je m'attribue, les conséquences ne sont pas si faciles à prévoir qu'une confiance mal placée ne puisse me devenir beaucoup plus funeste que tout le mal que je veux éviter maintenant, il faudrait examiner s'il n'est pas *plus prudent* de s'imposer ici une maxime générale, et de se faire une habitude de ne rien promettre qu'avec l'intention de tenir sa promesse. Mais je m'aperçois bientôt qu'une pareille maxime est fondée uniquement sur la crainte des conséquences. Or autre chose est d'être de bonne foi par devoir, autre chose de l'être par crainte des conséquences fâcheuses. Dans le premier cas, le concept de l'action renferme déjà pour moi celui d'une loi ; dans le second, il faut que je cherche dans les suites de l'action quelles conséquences en pourront résulter pour moi. Si je m'écarte du principe du devoir, je

ferai très-certainement une mauvaise action ; si j'abandonne ma maxime de prudence, il se peut que cela me soit avantageux, quoiqu'il soit plus sûr de la suivre. Maintenant, pour arriver le plus vite et le plus sûrement possible à la solution de la question de savoir s'il est légitime de faire une promesse trompeuse, je me demande si je verrais avec satisfaction ma maxime (de me tirer d'embarras par une fausse promesse) érigée en une loi universelle (pour moi comme pour les autres), et si je pourrais admettre ce principe : chacun peut faire une fausse promesse, quand il se trouve dans un embarras dont il ne peut se tirer autrement ? Je reconnais aussitôt que je puis bien vouloir le mensonge, mais que je ne puis vouloir en faire une loi universelle. En effet, avec une telle loi, il n'y aurait plus proprement de promesse ; car à quoi me servirait-il d'annoncer mes intentions pour l'avenir à des hommes qui ne croiraient plus à ma parole, ou qui, s'ils y ajoutaient foi légèrement, pourraient bien, revenus de leur erreur, me payer de la même monnaie. Ainsi ma maxime ne peut devenir une loi générale sans se détruire elle-même.

Je n'ai donc pas besoin d'une bien grande pénétration pour savoir ce que j'ai à faire, pour que ma volonté soit moralement bonne. Ignorant le cours des choses, incapable de prévoir tous les cas qui peuvent se présenter, il me suffit de m'adresser cette question : peux-tu vouloir que ta maxime soit une loi universelle ? Si je ne le puis, la maxime n'est donc pas admissible, et cela, non parce qu'il en résulterait un dommage pour moi ou même pour d'autres, mais parce qu'elle ne peut entrer comme principe dans un système de législation universelle. La raison arrache immédiatement mon respect pour une telle législation ; et, si je n'*aperçois* pas encore maintenant sur quoi elle se fonde (ce que peut rechercher le philosophe), du moins puis-je comprendre qu'il y a là pour nos actions la source d'une valeur bien supérieure à celle que peut leur donner l'inclination, et que la nécessité d'agir *uniquement* par respect pour la loi pratique est ce qui constitue le devoir, auquel tout autre motif doit céder, parce qu'il est la condition d'une volonté bonne *en soi*, dont la valeur est au-dessus de tout.

(*Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, trad. Barni, Félix Alcan, édit.)

III. — DE LA PUISSANCE PRATIQUE DE LA RAISON ET DES FORMULES DU DEVOIR.

Toute chose dans la nature agit d'après des lois. Mais il n'y a que les êtres raisonnables qui aient la faculté d'agir *d'après la représentation* des lois, c'est-à-dire d'après des principes, ou qui aient une *volonté*. Puisque la *raison* est indispensable pour dériver les actions de lois, la volonté n'est autre chose que la raison pratique. Si, dans un être, la raison détermine inévitablement la volonté, les actions de cet être, qui sont objectivement nécessaires, le sont aussi subjectivement, c'est-à-dire que sa volonté est la faculté de *ne* choisir *que ce que* la raison, dégagée de toute influence étrangère, regarde comme pratiquement nécessaire, c'est-à-dire comme bon. Mais, si la raison ne détermine pas seule la volonté, si celle-ci est soumise en outre à des conditions subjectives (à certains mobiles), qui ne s'accordent pas toujours avec les principes objectifs ; en un mot si (comme il arrive chez l'homme) la volonté n'est pas *en soi* entièrement conforme à la raison, alors les actions, reconnues objectivement nécessaires, sont subjectivement contingentes, et pour une telle volonté, une détermination conforme à des lois objectives suppose une *contrainte* ; c'est-à-dire que le rapport des lois objectives à une volonté, qui n'est pas absolument bonne, est représenté comme une détermination de la volonté d'un être raisonnable qui obéit à des principes de la raison, mais qui n'y est point par sa nature nécessairement fidèle.

Un principe objectif qu'on se représente comme contraignant la volonté s'appelle un ordre (de la raison), et la formule de l'ordre, un *impératif*.

Tous les impératifs sont exprimés par le verbe *devoir*, et désignent ainsi le rapport d'une loi objective de la raison à une volonté, qui, à cause de sa nature subjective, n'est pas nécessairement déterminée par cette loi (une contrainte). Ils disent qu'il faudrait faire ou éviter telle ou telle chose, mais ils le disent à une volonté, qui n'agit pas toujours par ce motif qu'elle se représente son action comme bonne à faire. Cela est pratiquement *bon*, qui détermine la volonté au moyen des représentations de la raison, c'est-à-dire par des principes objectifs, ayant une valeur égale pour tout être raisonnable, et non par des principes subjectifs. Ce

bien pratique est fort distinct de l'*agréable*, c'est-à-dire de ce qui n'a pas d'influence sur la volonté comme un principe de la raison, applicable à tous, mais seulement au moyen de la sensation, ou par des causes purement subjectives, qui n'ont de valeur que pour la sensibilité de tel ou tel individu.

Une volonté parfaitement bonne serait donc soumise aussi bien qu'une autre à des lois objectives (aux lois du bien), mais on ne pourrait se la représenter comme *contrainte* par ces lois à faire le bien, puisque, en vertu de sa nature subjective, elle se conforme d'elle-même au bien, dont la représentation seule peut la déterminer. Ainsi, pour la volonté *divine* et en général pour une volonté *sainte*, il n'y a point d'impératifs ; le *devoir* est un mot qui ne convient plus ici, puisque le *vouloir* est déjà par lui-même nécessairement conforme à la loi. Les impératifs ne sont donc que des formules qui expriment le rapport de lois objectives du vouloir en général à l'imperfection subjective de la volonté de tel ou tel être raisonnable, par exemple de la volonté humaine.

Or tous les *impératifs* ordonnent ou *hypothétiquement* ou *catégoriquement*. Les impératifs *hypothétiques* représentent la nécessité pratique d'une action possible comme moyen pour quelque autre chose, qu'on désire (ou du moins qu'il est possible qu'on désire) obtenir. L'impératif catégorique serait celui qui représenterait une action comme étant par elle-même, et indépendamment de tout autre but, objectivement nécessaire.

Puisque toute loi pratique représente une action possible comme bonne, et par là comme nécessaire pour un sujet capable d'être pratiquement déterminé par la raison, tous les impératifs sont des formules qui déterminent l'action qui est nécessaire suivant le principe d'une volonté bonne à quelqu'égard. Or, si l'action n'est bonne que comme moyen pour *quelque autre chose*, l'impératif est *hypothétique ;* si elle est représentée comme bonne *en soi*, et, par conséquent, comme devant être nécessairement le principe d'une volonté conforme à la raison, alors l'impératif est *catégorique*.

L'impératif exprime donc l'action qu'il est possible et bon de faire, et il représente la règle pratique en rapport avec une volonté qui ne fait pas immédiatement une

chose, parce qu'elle est bonne, soit que le sujet de cette volonté ne sache pas toujours qu'elle est bonne, soit que, le sachant, ses maximes puissent être opposées aux principes objectifs de la raison pratique.

L'impératif hypothétique exprime seulement que telle action est bonne pour quelque but *possible* ou *réel*. Dans le premier cas, le principe est *problématiquement* pratique ; dans le second, *assertoriquement*. L'impératif catégorique, qui présente l'action comme objectivement nécessaire par elle même et indépendamment de tout autre but, est un principe (pratique) *apodictique*.

On conçoit que tout ce que les forces d'un être raisonnable sont capables de produire puisse devenir une fin pour quelque volonté, et, par conséquent, les principes qui présentent une action comme nécessaire pour arriver à une certaine fin, qu'il est possible d'atteindre par ce moyen, sont dans le fait infiniment nombreux. Toutes les sciences ont une partie pratique qui se compose de propositions où l'on établit qu'une certaine fin est possible pour nous, et d'impératifs qui indiquent comment on y peut arriver. Ceux-ci peuvent donc être appelés en général des impératifs de l'*habileté*. La question ici n'est pas de savoir si le but qu'on se propose est raisonnable et bon, il ne s'agit que de ce qu'il faut faire pour l'atteindre. Les préceptes que suit le médecin, qui veut guérir radicalement son malade, et ceux que suit l'empoisonneur, qui veut tuer son homme à coup sûr, ont pour tous deux une égale valeur, en ce sens qu'ils leur servent également à atteindre parfaitement leur but. Comme on ne sait pas dans la jeunesse quels buts l'on pourra avoir à poursuivre dans le cours de la vie, les parents cherchent à faire apprendre *beaucoup de choses* à leurs enfants ; ils veulent leur donner de l'*habileté* pour toutes sortes de fins, que ceux-ci n'auront peut-être jamais besoin de se proposer, mais qu'il est *possible* aussi qu'ils aient à poursuivre ; et ce soin est si grand chez eux qu'ils négligent ordinairement de former et de rectifier le jugement de leurs enfants sur la valeur même des choses, qu'ils pourront avoir à se proposer pour fins.

Il y a pourtant *une* fin qu'on peut admettre comme réelle dans tous les êtres raisonnables (en tant qu'êtres dépendants, et soumis, comme tels, à des impératifs) ;

c'est-à-dire une fin dont la poursuite n'est plus une simple *possibilité*, mais dont on peut affirmer avec certitude que tous les hommes la *poursuivent* en vertu d'une nécessité de leur nature ; et cette fin, c'est le *bonheur*. L'impératif hypothétique, qui exprime la nécessité pratique de l'action comme moyen pour arriver au bonheur, est *assertorique*. On ne peut le présenter comme nécessaire pour un but incertain et purement possible, mais pour un but qu'on peut supposer avec certitude et *a priori* dans tous les hommes, parce qu'il est dans leur nature. Or on peut donner le nom de *prudence*, en prenant ce mot dans son sens le plus étroit, à l'habileté dans le choix des moyens qui peuvent nous conduire au plus grand bien-être possible. Ainsi l'impératif, qui se rapporte au choix des moyens propres à nous procurer le bonheur, c'est-à-dire le précepte de la prudence, n'est toujours qu'un impératif *hypothétique* : il n'ordonne pas l'action d'une manière absolue, mais seulement comme un moyen pour un autre but.

Enfin il y a un impératif qui nous ordonne immédiatement une certaine conduite, sans avoir lui-même pour condition une autre fin relativement à laquelle cette conduite ne serait qu'un moyen. Cet impératif est *catégorique*. Il ne concerne pas la matière de l'action et ce qui en doit résulter, mais la forme et le principe d'où elle résulte elle-même, et ce qu'elle contient d'essentiellement bon réside dans l'intention, quel que soit d'ailleurs le résultat. Cet impératif peut être nommé impératif *de la moralité*.

Il est clair que ces trois espèces de principes contraignent *différemment* notre volonté, et par là différencient le vouloir. Pour rendre sensible cette différence on ne pourrait, je crois, les désigner plus exactement qu'en appelant les premiers *règles* de l'habileté ; les seconds, *conseils* de la prudence ; les troisièmes, *ordres* (*lois*) de la moralité. En effet le mot *loi* renferme l'idée d'une *nécessité inconditionnelle*, qui est en même temps objective, et dont, par conséquent, la valeur est universelle, et les ordres sont des lois auxquelles on doit l'obéissance, c'est-à-dire qu'il faut suivre, même contre son inclination. Le mot *conseil* emporte aussi l'idée de nécessité, mais d'une nécessité subordonnée à une condition subjective et contingente, c'est-à-dire à cette condition que tel ou tel homme place son bonheur en telle ou telle chose. L'impératif catégorique,

au contraire, n'étant subordonné à aucune condition, étant absolument, quoique pratiquement, nécessaire, peut être justement appelé un ordre. On pourrait encore appeler les impératifs de la première espèce, *techniques* (se rapportant à l'art) ; ceux dela seconde, *pragmatiques* (se rapportant à la prospérité) ; ceux de la troisième enfin, *moraux* (se rapportant à la liberté de la conduite en général, c'est-à-dire aux mœurs).

Maintenant la question est de savoir comment sont possibles tous ces impératifs. On ne demande point par là comment on peut concevoir l'accomplissement de l'action qu'ordonne l'impératif, mais seulement la contrainte de la volonté qu'il exprime. Il n'est besoin d'aucune explication particulière pour montrer comment est possible un impératif de l'habileté. Qui veut la fin, veut (si la raison exerce une influence décisive sur sa conduite) les moyens indispensablement nécessaires, qui sont en son pouvoir. Cette proposition est, en ce qui concerne le vouloir, analytique ; car dans l'acte par lequel je veux un objet, comme mon effet, est déjà impliquée ma causalité, comme causalité d'une cause agissante, c'est-à-dire l'emploi des moyens, et l'impératif déduit le concept d'actions nécessaires pour cette fin du concept même de l'acte qui consiste à vouloir cette fin. Il est vrai que, pour déterminer les moyens qui peuvent conduire au but qu'on se propose, il faut avoir recours à des propositions entièrement synthétiques ; mais ces propositions ne concernent pas le principe, l'acte de la volonté, mais l'objet à réaliser. Ainsi, par exemple, que, pour diviser, d'après un principe certain, une ligne droite en deux parties égales, il faille, des deux extrémités de cette ligne, décrire deux arcs de cercle, c'est là sans doute ce que les mathématiques nous enseignent par des propositions synthétiques, mais que, sachant qu'il n'y a pas d'autre moyen pour produire l'effet qu'on se propose, on veuille ce moyen, si on veut véritablement cet effet, c'est là une proposition analytique ; car me représenter une chose comme un effet que je puis produire d'une certaine manière, et me représenter moi-même, relativement à cette chose, comme agissant de cette manière, c'est tout un.

S'il était aussi facile de donner un concept déterminé du bonheur, les impératifs de la prudence ne différeraient pas de ceux de l'habileté et seraient également analytiques.

En effet on dirait ici comme là que, qui veut la fin, veut aussi (nécessairement, s'il est raisonnable,) les seuls moyens qui soient en son pouvoir pour y arriver. Mais, hélas ! le concept du bonheur est si indéterminé, que, quoique chacun désire être heureux, personne ne peut dire au juste et d'une manière conséquente ce qu'il souhaite et veut véritablement. La raison en est que, d'un côté, les éléments qui appartiennent au concept du bonheur sont tous empiriques, c'est-à-dire doivent être dérivés de l'expérience, et que, de l'autre, l'idée du bonheur exprime un tout absolu, un maximum de bien-être pour le présent et pour l'avenir. Or il est impossible qu'un être fini, quelque pénétration et quelque puissance qu'on lui suppose, se fasse un concept déterminé de ce qu'il veut ici véritablement. Veut-il la richesse, que de soucis, d'envie et d'embûches ne pourra-t-il pas attirer sur lui ! Veut-il des connaissances et des lumières, peut-être n'acquièrera-t-il plus de pénétration que pour trembler à la vue de maux auxquels il n'aurait pas songé sans cela et qu'il ne peut éviter, ou pour accroître le nombre déjà trop grand de ses désirs, ense créant de nouveaux besoins. Veut-il une longue vie, qui lui assure que ce ne sera pas une longue souffrance ? Veut-il du moins la santé, combien de fois la faiblesse du corps n'a-t-elle pas préservé l'homme d'égarements où l'aurait fait tomber une santé parfaite ? Et ainsi de suite. En un mot, l'homme est incapable de déterminer, d'après quelque principe, avec une entière certitude, ce qui le rendrait véritablement heureux, parce qu'il lui faudrait pour cela l'omniscience. Il est donc impossible d'agir, pour être heureux, d'après des principes déterminés ; on ne peut que suivre des conseils empiriques, par exemple, ceux de s'astreindre à un certain régime, ou de faire des économies, ou de se montrer poli, réservé, etc., toutes choses que l'expérience nous montre comme étant en définitive les meilleurs moyens d'assurer notre bien-être. Il suit de là que les impératifs de la prudence, à parler exactement, n'ordonnent pas, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent présenter les actions objectivement comme pratiquement *nécessaires ;* qu'il faut les regarder plutôt comme des conseils (*consilia*) que comme des ordres (*præcepta*) de la raison ; que chercher à déterminer d'une manière certaine et générale quelle conduite peut assurer le bonheur d'un être raisonnable est un

problème entièrement insoluble, et que, par conséquent, il n'y a pas d'impératif qui puisse ordonner, dans le sens étroit du mot, de faire ce qui rend heureux, puisque le bonheur n'est pas un idéal de la raison, mais un idéal de l'imagination, fondé sur des éléments empiriques, d'où l'on espérerait en vain tirer la détermination d'une conduite propre à assurer la totalité d'une série infinie d'effets. Mais, si l'on suppose que les moyens de parvenir au bonheur peuvent être exactement déterminés, l'impératif de la prudence sera une proposition pratique analytique ; il n'y aura plus dès lors entre l'impératif de l'habileté et celui de la prudence d'autre différence, sinon que dans celui-ci le but est purement possible, tandis que dans celui-là il est donné. Quoi qu'il en soit, comme ces deux impératifs ne font qu'ordonner les moyens d'arriver à ce qu'on est supposé vouloir comme fin, ils sont tous deux analytiques, en ce sens qu'ils ordonnent à celui qui veut la fin de vouloir les moyens. La possibilité de cette sorte d'impératifs ne présente donc aucune difficulté.

Reste la question de savoir comment l'impératif de la *moralité* est possible. C'est assurément la seule qui ait besoin de quelque explication, car cet impératif n'est nullement hypothétique, et la nécessité objective qu'il exprime ne s'appuie sur aucune supposition, comme dans les impératifs hypothétiques.Or il ne faut pas oublier ici qu'on ne peut prouver *par aucun exemple*, par conséquent d'une manière empirique l'existence d'un impératif de ce genre, et que tous les exemples qui semblent catégoriques, peuvent bien au fond être hypothétiques. Soit par exemple ce précepte : Tu ne dois pas faire de promesses trompeuses ; je suppose que la nécessité de ce précepte ne soit pas un simple conseil à suivre pour éviter quelque autre mal, comme si l'on disait : Tu ne dois point faire de promesse trompeuse, de peur de perdre ton crédit, si cela devenait public ; mais qu'une action de cette espèce doive être tenue pour mauvaise en soi, et qu'ainsi l'impératif qui l'ordonne soit catégorique ; je ne puis pourtant prouver avec certitude par aucun exemple que la volonté est ici uniquement déterminée par la loi, sans qu'aucun autre mobile agisse sur elle, quoique que la chose paraisse être ainsi. En effet il est toujours possible que la crainte du déshonneur, peut-être aussi une vague appréhension d'autres dangers exerce une

influence secrète sur la volonté. Comment prouver par l'expérience l'absence d'une certaine cause, puisque l'expérience ne nous apprend rien de plus, sinon que nous ne la percevons pas ? Mais, dans ce cas, le prétendu impératif moral, qui, comme tel, semble catégorique et absolu, ne serait dans le fait qu'un précepte pragmatique, qui nous enseignerait uniquement à prendre notre intérêt en considération.

Il faut donc rechercher *a priori* la possibilité d'un impératif *catégorique*, puisque nous n'avons pas ici l'avantage de pouvoir en trouver la réalité dans l'expérience et de n'avoir qu'à expliquer cette possibilité sans avoir besoin de l'établir. En attendant, on peut remarquer que seul l'impératif catégorique se présente comme une *loi* pratique, tandis que tous les autres ensemble ne peuvent être appelés des lois, mais seulement des *principes* de la volonté. C'est qu'en effet ce qu'il est nécessaire de faire uniquement pour atteindre un but arbitraire peut être considéré en soi comme contingent, et que nous pouvons toujours nous affranchir du précepte en renonçant au but, tandis que l'impératif inconditionnel ne laisse pas à la volonté le choix arbitraire de la détermination contraire, et, par conséquent, renferme seul cette nécessité que nous voulons trouver dans une loi.

En second lieu la difficulté que présente cet impératif catégorique ou la loi de la moralité (la difficulté d'en apercevoir la possibilité) est très grande. Cet impératif est une proposition pratique synthétique *a priori*, et si l'on songe combien il est difficile, dans la connaissance théorique, de découvrir la possibilité des propositions de cette espèce, on présumera aisément que, dans la connaissance pratique, la difficulté ne doit pas être moins grande.

Cherchons d'abord si le simple concept d'un impératif catégorique n'en donne pas aussi une formule contenant la proposition qui seule peut être un impératif catégorique. Quant à la question de savoir comment un impératif absolu est possible, elle exige encore, alors même que l'on connaît le sens de cet impératif, une étude particulière et difficile, que nous réserverons pour la dernière section.

Quand je conçois en général un impératif *hypothétique*, je ne puis prévoir ce qu'il contiendra, avant de connaître sa condition. Mais quand je conçois un impératif *catégorique*,

je sais aussitôt ce qu'il contient. En effet, comme l'impératif ne contient, outre la loi, que la nécessité de cette maxime, de se conformer à cette loi, et que cette loi ne renferme aucune condition à laquelle elle soit subordonnée, il ne reste donc autre chose que l'universalité d'une loi en général, à laquelle la maxime de l'action doit être conforme, et c'est proprement cette conformité seule qui nous présente l'impératif comme nécessaire.

Il n'y a donc qu'un impératif catégorique, et c'est celui-ci : *agis toujours d'après une maxime telle que tu puisses vouloir qu'elle soit une loi universelle.*

Si de ce seul impératif nous pouvons dériver tous les impératifs du devoir comme de leur principe, alors, sans décider si ce qu'on nomme devoir n'est pas en général un concept vide, nous monterons du moins ce que nous entendons par là et ce que signifie ce concept.

Comme l'universalité de la loi, d'après laquelle des effets sont produits, constitue ce qu'on nomme *nature* dans le sens le plus général (quant à la forme), c'est-à-dire l'existence des choses, en tant qu'elle est déterminée suivant des lois universelles, l'impératif universel du devoir pourrait encore être formulée de cette manière : *agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en une loi universelle de la nature.*

Citons maintenant quelques devoirs, en suivant la division ordinaire des devoirs en devoirs envers soi-même et devoirs envers autrui, et, des uns et des autres, en devoirs parfaits et devoirs imparfaits.

1. Un homme, réduit au désespoir par une suite de malheurs, a pris la vie en dégoût ; mais il est encore assez maître de sa raison pour pouvoir se demander s'il n'est pas contraire au devoir envers soi-même d'attenter à sa vie. Or il cherche si la maxime de son action peut être une loi universelle de la nature. Voici sa maxime : j'admets en principe, pour l'amour de moi-même, que je puis abréger ma vie, dès qu'en la prolongeant j'ai plus de maux à craindre que de plaisirs à espérer. Qu'on se demande si ce principe de l'amour de soi peut devenir une loi universelle de la nature. On verra bientôt qu'une nature qui aurait pour loi de détruire la vie, par ce même penchant dont le but est précisément de la conserver, serait en contradiction avec elle-même, et ainsi ne subsisterait pas comme nature ;

d'où il suit que cette maxime ne peut être considérée comme une loi universelle de la nature, et, par conséquent, est tout à fait contraire au principe suprême de tout devoir.

2. Un autre est poussé par le besoin à emprunter de l'argent. Il sait bien qu'il ne pourra pas le rendre, mais il sait aussi qu'il ne trouvera pas de prêteur, s'il ne s'engage formellement à payer dans un temps déterminé. Il a envie de faire cette promesse ; mais il a encore assez de conscience pour se demander s'il n'est pas défendu et contraire au devoir de se tirer d'embarras par un tel moyen. Je suppose qu'il se décide néanmoins à prendre ce parti, la maxime de son action se traduirait ainsi : quand je crois avoir besoin d'argent, j'en emprunte en promettant de le rembourser, quoique je sache que je ne le rembourserai jamais. Or ce principe de l'amour de soi ou de l'utilité personnelle est peut-être conforme à l'intérêt ; mais la question ici est de savoir s'il est juste. Je convertis donc cette exigence de l'amour de soi en une loi universelle, et je me demande ce qui arriverait si ma maxime était une loi universelle. Je vois aussitôt qu'elle ne peut revêtir le caractère de loi universelle de la nature sans se contredire et se détruire elle-même. En effet admettre comme une loi universelle que chacun peut, quand il croit être dans le besoin, promettre ce qui lui plaît, avec l'intention de ne pas tenir sa promesse, ce serait rendre impossible toute promesse et le but qu'on peut se proposer par là, puisque personne n'ajouterait plus foi aux promesses, et qu'on en rirait comme de vaines protestations.

3. Un troisième se sent un talent qui, cultivé, pourrait faire de lui un homme utile à divers égards. Mais il se voit dans l'aisance, et il aime mieux s'abandonner aux plaisirs que travailler à développer les heureuses dispositions de sa nature. Cependant il se demande si sa maxime, de négliger les dispositions qu'il a reçues de la nature, s'accorde aussi bien avec ce qu'on nomme le devoir qu'avec son penchant pour les plaisirs. Or il voit qu'à la vérité une nature, dont cette maxime serait une loi universelle, pourrait encore subsister, bien que les hommes (comme les insulaires de la mer du Sud) laissassent perdre leurs talents, et ne songeassent qu'à passer leur vie dans l'oisiveté, les plaisirs, la propagation de l'espèce, en un mot la jouissance ; mais il lui est impossible de *vouloir*

que ce soit là une loi universelle de la nature, ou qu'une telle loi ait été mise en nous par la nature comme un instinct. En effet, en sa qualité d'être raisonnable, il veut nécessairement que toutes ses facultés soient développées, puisqu'elles lui servent et lui ont été données pour toutes sortes de fins possibles.

4. Enfin un quatrième qui est heureux, mais qui voit des hommes (qu'il pourrait soulager) aux prises avec l'adversité, se dit à lui-même : « Que m'importe ? que chacun soit aussi heureux qu'il plaît au ciel ou qu'il peut l'être par lui-même, je ne l'empêcherai en rien ; je ne lui porterai pas même envie ; seulement je ne suis pas disposé à contribuer à son bien-être et à lui prêter secours dans le besoin ! Sans doute cette manière de voir pourrait être une loi universelle de la nature sans que l'existence du genre humain fût compromise, et cet ordre de choses vaudrait encore mieux que celui où chacun a sans cesse à la bouche les mots de compassion et de sympathie, et trouve même du plaisir à pratiquer ces vertus à l'occasion, mais, en revanche, trompe quand il le peut, et vend les droits des hommes ou du moins y porte atteinte. Mais, quoiqu'il ne soit pas impossible de concevoir que cette maxime puisse être une loi universelle de la nature, il est impossible de *vouloir* qu'un tel principe soit partout admis comme une loi de la nature. Une volonté qui le voudrait se contredirait elle-même, car il peut se rencontrer bien des cas où l'on ait besoin de la sympathie et de l'assistance des autres, et où l'on se serait privé soi-même de tout espoir d'obtenir les secours qu'on désirerait, en érigeant volontairement cette maxime en une loi de la nature.

Voilà quelques-uns des nombreux devoirs réels, ou du moins tenus pour tels, dont la division ressort clairement du principe unique que nous avons indiqué. Il faut qu'on *puisse vouloir* que la maxime de notre action soit une loi universelle ; c'est là le canon de l'appréciation morale des actions en général. Il y a des actions dont le caractère est tel qu'on n'en peut concevoir la maxime sans contradiction comme une loi universelle de la nature, tant s'en faut qu'on puisse *vouloir* qu'une telle loi existe *nécessairement*. Il y en a d'autres où l'on ne trouve pas à la vérité cette impossibilité intérieure, mais qui pourtant sont telles qu'il est impossible de *vouloir* donner à leur maxime l'universalité

d'une loi de la nature, parce qu'une telle volonté serait en contradiction avec elle-même. On voit aisément que les premières sont contraires au devoir strict ou étroit (rigoureux), les secondes au devoir large (méritoire), et les exemples que nous avons donnés montrent parfaitement comment tous les devoirs, considérés dans l'espèce d'obligation qu'ils imposent (et non dans l'objet de l'action), dépendent d'un principe unique.

Faisons attention à ce qui se passe en nous chaque fois que nous transgressons un devoir. En réalité nous ne voulons pas faire de notre maxime une loi universelle, car cela nous est impossible ; nous voulons bien plutôt que le contraire de cette maxime reste une loi universelle ; seulement nous prenons la liberté d'y faire une *exception* en notre faveur ou en faveur de nos penchants (et pour cette fois seulement). Par conséquent, si nous examinions les choses d'un seul et même point de vue, c'est-à-dire du point de vue de la raison, nous trouverions une contradiction dans notre propre volonté, puisque tout en voulant qu'un certain principe soit objectivement nécessaire comme loi universelle, nous voulons que subjectivement ce principe cesse d'être universel, et qu'il souffre des exceptions en notre faveur. Mais, comme nous envisageons notre action du point de vue d'une volonté entièrement conforme à la raison, et, en même temps, de celui d'une volonté affectée par l'inclination, il n'y a point ici de contradiction réelle, mais seulement une résistance de l'inclination au commandement de la raison, résistance (*antagonismus*) qui convertit l'universalité du principe (*universalitas*) en une simple généralité (*generalitas*), et qui fait que le principe pratique rationnel et la maxime se rencontrent à moitié chemin. Or, quoique notre propre jugement, quand il est impartial, ne puisse justifier cette espèce de compromis, on y voit néanmoins la preuve que nous reconnaissons réellement la validité de l'impératif catégorique, et que (sans cesser de le respecter) nous nous permettons à regret quelques exceptions, qui nous semblent de peu d'importance.

Nous avons donc au moins réussi à prouver que, si, le concept du devoir n'était pas vide de sens, s'il renferme réellement une législation pour nos actions, cette législation ne peut être exprimée que par des impératifs catégoriques et nullement par des impératifs hypothétiques ; en même

temps nous avons (ce qui est déjà beaucoup) montré clairement et déterminé dans toutes ses applications le contenu de l'impératif catégorique, qui doit renfermer le principe de tous les devoirs (s'il y a réellement des devoirs). Mais il nous reste toujours à prouver *a priori* que cet impératif existe réellement, qu'il y a une loi pratique qui commande par elle-même absolument et sans le secours d'aucun mobile, et que l'observation de cette loi est un devoir.

Il est de la plus haute importance de ne pas oublier qu'il serait absurde de vouloir dériver la réalité de ce principe de la *constitution particulière de la nature humaine*. En effet le devoir doit être une nécessité d'agir pratiquement absolue : il doit donc avoir la même valeur pour tous les êtres raisonnables (auxquels peut s'appliquer en général un impératif), et c'est *à ce titre seul* qu'il est aussi une loi pour toute volonté humaine. Au contraire tout ce qui dérive des dispositions particulières de la nature humaine, de certains sentiments et de certains penchants, et même, s'il est possible, d'une direction particulière qui serait propre à la raison humaine et n'aurait pas nécessairement la même valeur pour la volonté de tout être raisonnable, tout cela peut bien nous fournir une maxime, mais non pas une loi, un principe subjectif d'après lequel nous aurions du penchant et de l'inclination à agir d'une certaine manière, mais non pas un principe objectif d'après lequel nous serions *tenus* de faire une certaine action, alors même que nos penchants, nos inclinations et toutes les dispositions de notre nature s'y opposeraient. Telle est même la sublimité, la dignité du commandement contenu dans le devoir qu'elle paraît d'autant plus qu'il trouve moins d'auxiliaires dans les mobiles subjectifs ou qu'il y rencontre plus d'obstacles, car ces obstacles n'affaiblissent en rien la nécessité imposée par la loi et n'ôtent rien à sa valeur.

La philosophie se trouve ici dans cette position difficile, que, cherchant un point d'appui solide, elle ne peut le prendre ni dans le ciel ni sur la terre. Il faut qu'elle montre toute sa pureté en portant elle-même ses lois, et non en se faisant le héraut de celles que suggère un sens naturel ou je ne sais quelle nature tutélaire. Celles-ci valent mieux que rien sans doute, mais elles ne sauraient remplacer ces principes que dicte la raison, et qui doivent avoir une origine tout à fait *a priori*, car c'est de là seulement qu'ils peu-

vent tenir ce caractère imposant qu'ils font paraître, en ne demandant rien à l'inclination de l'homme, mais en attendant tout de la suprématie de la loi et du respect qui lui est dû, ou en condamnant l'homme, qui s'en écarte, au mépris et à l'horreur de lui-même.

Ainsi tout élément empirique ajouté au principe de la moralité, loin de le fortifier, trouble entièrement la pureté des mœurs ; car ce qui fait la vraie et inappréciable valeur d'une volonté absolument bonne, c'est précisément que son principe d'action est indépendant de toutes les influences des principes contingents que peut fournir l'expérience. On ne saurait trop et trop souvent prémunir l'homme contre cette faiblesse ou cette basse façon de penser qui lui fait chercher le principe de la moralité parmi des mobiles et des lois empiriques, car la raison humaine se repose volontiers de ses fatigues sur cet oreiller, et, se berçant de douces illusions (où, au lieu de Junon, elle n'embrasse qu'un nuage), elle substitue à la moralité un bâtard assemblage de membres d'origines diverses, qui ressemble à tout ce qu'on y veut voir, excepté à la vertu, pour celui qui l'a une fois envisagée dans sa véritable forme.

La question est donc celle-ci : est-ce une loi nécessaire *pour tous les êtres raisonnables* de juger toujours leurs actions d'après des maximes dont ils puissent vouloir qu'elles servent de lois universelles ? S'il y a une telle loi, elle doit être déjà liée (tout à fait *a priori*) au concept de la volonté d'un être raisonnable en général. Pour découvrir ce lien, il faut, bon gré mal gré, faire un pas dans la métaphysique, mais dans une partie de la métaphysique différente de la philosophie spéculative, c'est-à-dire dans la métaphysique des mœurs. Comme, dans cette philosophie pratique, il ne s'agit pas de poser les principes de ce qui *est*, mais les lois de ce qui *doit être*, quand même cela ne serait jamais, c'est-à-dire des lois objectivement pratiques, nous n'avons pas besoin de rechercher pourquoi ceci ou cela plaît ou déplaît, comment le plaisir que cause la pure sensation est distinct du goût, et si celui-ci est autre chose qu'une satisfaction universelle de la raison ; sur quoi repose le sentiment du plaisir et de la peine ; comment de ce sentiment naissent les désirs et les inclinations, et comment ces désirs et ces inclinations donnent lieu, avec le concours de la raison, à des maximes ; car tout cela rentre dans la

psychologie empirique, dont on pourrait former la seconde partie de la physique, en considérant celle-ci comme une *philosophie de la nature*, fondée sur des *lois empiriques*. Mais il s'agit ici d'une loi objectivement pratique, par conséquent du rapport de la volonté avec elle-même, en tant qu'elle se laisse déterminer uniquement par la raison ; tout ce qui se rapporte à quelque chose d'empirique doit donc être écarté, puisque, si la *raison* détermine la conduite *par elle seule* (et c'est précisément ce dont nous avons maintenant à rechercher la possibilité), elle doit nécessairement le faire *a priori*.

On conçoit la volonté comme une faculté de se déterminer soi-même à agir *conformément à la représentation de certaines lois*. Une telle faculté ne peut se rencontrer que dans des êtres raisonnables. Or ce qui sert de principe objectif à la volonté, qui se détermine elle-même, est le *but*, et, quand ce but est donné par la raison seule, il doit avoir la même valeur pour tous les êtres raisonnables. Au contraire ce qui ne contient que le principe de la possibilité de l'action, dont l'effet est le but même qu'on se propose, s'appelle le *moyen*. Le principe objectif du désir est le *mobile* ; le principe objectif du vouloir le *motif* ; de là la distinction des fins subjectives, qui reposent sur des mobiles, et des fins objectives, qui se rapportent à des motifs, ayant la même valeur pour tous les êtres raisonnables. Les principes pratiques sont *formels*, quand ils font abstraction de toute fin subjective ; *matériels*, quand ils reposent sur des fins subjectives, par conséquent sur certains mobiles. Les fins qu'un être raisonnable se propose à son gré comme *effets* de son action (les fins matérielles) ne sont jamais que relatives ; car elles ne tirent leur valeur que de leur rapport à la nature particulière de la faculté de désirer du sujet, et, par conséquent, elles ne peuvent fournir des principes universels et nécessaires pour tout être raisonnable et pour tout vouloir, c'est-à-dire des lois pratiques. Aussi toutes ces fins relatives ne donnent-elles jamais lieu qu'à des impératifs hypothétiques.

Mais, s'il y a quelque chose *dont l'existence* ait *en soi* une valeur absolue, et qui, comme *fin en soi*, puisse être le fondement de lois déterminées, c'est là et là seulement qu'il faut chercher le fondement d'un impératif catégorique possible, c'est-à-dire d'une loi pratique.

Or je dis que l'homme, et en général tout être raisonnable, *existe* comme fin en soi, et *non pas simplement comme citoyen* pour l'usage arbitraire de telle ou telle volonté, et que dans toutes ses actions, soit qu'elles ne regardent que lui-même, soit qu'elles regardent aussi d'autres êtres raisonnables, il doit toujours être considéré *comme fin*. Tous les objets des inclinations n'ont qu'une valeur conditionnelle ; car si les inclinations et les besoins qui en dérivent n'existaient pas, ces objets seraient sans valeur. Mais les inclinations mêmes, ou les sources de nos besoins, ont si peu une valeur absolue et méritent si peu d'être désirées pour elles-mêmes, que tous les êtres raisonnables doivent souhaiter d'en être entièrement délivrés. Ainsi la valeur de tous les objets, que nous pouvons *nous procurer* par nos actions, est toujours conditionnelle. Les êtres dont l'existence ne dépend pas de notre volonté, mais de la nature, n'ont aussi, si ce sont des êtres privés de raison, qu'une valeur relative, celle de moyens, et c'est pourquoi on les appelle des *choses*, tandis qu'au contraire on donne le nom de *personnes* aux êtres raisonnables, parce que leur nature même en fait des fins en soi, c'est-à-dire quelque chose qui ne doit pas être employé comme moyen, et qui, par conséquent, restreint d'autant la liberté de chacun (et lui est un objet de respect). Les êtres raisonnables ne sont pas en effet simplement des fins subjectives, dont l'existence a une valeur *pour nous*, comme effet de notre action, mais ce sont des fins objectives, c'est-à-dire des choses dont l'existence est par elle-même une fin, et une fin qu'on ne peut subordonner à aucune autre, par rapport à laquelle elle *ne* serait *qu*'un moyen. Autrement rien n'aurait une valeur *absolue*. Mais si toute valeur était conditionnelle, et, par conséquent, contingente, il n'y aurait plus pour la raison de principe pratique suprême.

Si donc il y a un principe pratique suprême, ou si, pour considérer ce principe dans son application à la volonté humaine, il y a un impératif catégorique, il doit être fondé sur la représentation de ce qui, étant une *fin en soi*, l'est aussi nécessairement pour chacun, car c'est là ce qui en peut faire un principe *objectif* de la volonté, et, par conséquent, une loi pratique universelle. *La nature raisonnable existe comme fin en soi*, voilà le fondement de ce principe. L'homme se représente nécessairement ainsi sa propre



Religion ist Erkenntniß aller Pflichten
als Göttlicher Gebote
Immanuel Kant

existence, et, en ce sens, ce principe est pour lui un principe *subjectif* d'action. Mais tout autre être raisonnable se représente aussi son existence de la même manière que moi, et, par conséquent, ce principe est en même temps un principe *objectif*, d'où l'on doit pouvoir déduire, comme d'un principe pratique suprême, toutes les lois de la volonté. L'impératif pratique se traduira donc ainsi : *agis de telle sorte que tu traites toujours l'humanité, soit dans ta personne, soit dans la personne d'autrui, comme une fin, et que tu ne t'en serves jamais comme d'un moyen.*

Appliquons cette nouvelle formule aux exemples déjà employés :

1. Quant au devoir nécessaire envers soi-même, que celui qui médite le suicide se demande si son action peut s'accorder avec l'idée de l'humanité, conçue comme *fin en soi*. En se détruisant lui-même, pour échapper à un état pénible, il use de sa personne comme *d'un moyen* destiné à entretenir en lui un état supportable jusqu'à la fin de la vie. Mais l'homme n'est pas une chose, c'est-à-dire un objet dont on puisse user *simplement* comme d'un moyen ; il faut toujours le considérer dans toutes ses actions comme une fin en soi. Je ne puis donc disposer en rien de l'homme en ma personne, le mutiler, le dégrader ou le tuer. (Pour éviter ici toute difficulté, je m'abstiendrai de poursuivre ce principe plus loin, par exemple dans le cas où, pour me sauver, je consens à me laisser amputer un membre, et dans tous les cas où, pour conserver ma vie, j'expose ma vie à un danger ; cela rentre dans la morale proprement dite.)

2. Quant au devoir nécessaire ou strict envers autrui, celui qui est tenté de faire une promesse trompeuse reconnaîtra aussitôt qu'il veut se servir d'un autre homme *comme d'un pur moyen*, ou comme si cet homme ne contenait pas lui-même une fin. Car celui que je veux, par cette promesse, faire servir à mes desseins ne peut approuver ma manière d'agir envers lui, ni, par conséquent, contenir lui-même la fin de cette action. Cette violation du principe de l'humanité dans les autres hommes est encore plus manifeste, quand on tire ses exemples d'atteintes à la liberté ou à la propriété d'autrui. Là en effet on voit clairement que celui qui viole les droits des hommes est résolu à ne se servir de leur personne que comme d'un moyen, sans prendre garde que, en leur qualité d'êtres raisonnables, il faut toujours les consi-

dérer aussi comme des fins, c'est-à-dire comme des êtres qui doivent pouvoir contenir eux-mêmes la fin pour laquelle on agit.

3. Quant au devoir contingent (méritoire) envers soi-même, il ne suffit pas que notre action ne soit pas en contradiction avec l'humanité dans notre personne, conçue comme fin en soi, il faut encore qu'elle *s'accorde avec elle*. Or il y a dans l'humanité des dispositions à une perfection plus grande, qui se rattachent au but de la nature à l'égard de l'humanité qui est en nous ; négliger ces dispositions n'est pas contraire sans doute à la *conservation* de l'humanité comme fin en soi, mais à *l'accomplissement* de cette fin.

4. Quant au devoir méritoire envers autrui, le même principe s'y applique également. Le but de la nature chez tous les hommes est leur bonheur personnel. Or l'humanité pourrait, il est vrai, subsister, alors même que personne ne contribuerait en rien au bonheur d'autrui, pourvu qu'on en s'abstînt aussi d'y porter atteinte ; mais, si chacun ne contribuait, autant qu'il est en lui, à l'accomplissement des fins d'autrui, cette conduite ne pourrait s'accorder négativement, et non positivement, avec l'idée de *l'humanité comme fin en soi*. Car si le sujet est fin en soi, il faut, pour que cette idée ait en moi *tout* son effet, que les fins de ce sujet soient aussi les *miennes* autant que possible.

Ce principe qui nous fait concevoir l'humanité et en général toute nature raisonnable comme *fin en soi* (et qui limite à cette condition suprême la liberté d'action de tous les hommes) n'est pas dérivé de l'expérience ; car premièrement, il est universel, puisqu'il s'étend à tous les êtres raisonnables en général, ce qu'aucune expérience ne peut faire ; secondement, il ne nous fait pas concevoir l'humanité comme une fin humaine (subjective), c'est-à-dire comme un objet dont on se fait réellement à soi-même un but, mais comme une fin objective, à laquelle doivent être subordonnées toutes les fins subjectives, quelles qu'elles puissent être, comme à leur loi ou à leur suprême condition, et qui, par conséquent, doit dériver de la raison pure. Le principe de toute législation pratique réside *objectivement* dans la *règle* ou dans la forme universelle qui (d'après le premier principe) lui donne le caractère de loi (de la loi de la nature), et *subjectivement*, dans la *fin*. Or le sujet de toutes

les fins, c'est (d'après le second principe) l'être raisonnable, comme fin en soi. De là le troisième principe pratique de la volonté, comme condition suprême de sa conformité avec la raison pratique universelle ; à savoir l'idée de la *volonté de tout être raisonnable comme législatrice universelle.*

D'après ce principe il faut rejeter toutes les maximes qui ne peuvent s'accorder avec la législation universelle propre à la volonté. La volonté ne doit donc pas être considérée simplement comme soumise à une loi, mais *comme se donnant à elle-même la loi*, à laquelle elle est soumise, et comme n'y étant soumise qu'à ce titre même (à ce titre qu'elle peut s'en regarder elle-même comme l'auteur).

Les impératifs que nous avions précédemment exposés, à savoir, celui qui exige de toutes nos actions une conformité à des lois qu'on puisse considérer comme constituant un *ordre naturel*, ou celui qui veut que l'être raisonnable ait universellement par lui-même *le rang de fin*, ces impératifs, étant conçus comme catégoriques, excluaient par là même du principe de leur autorité tout mobile tiré d'un intérêt quelconque, mais nous ne les avions *admis* comme des impératifs catégoriques, que parce qu'il fallait admettre des impératifs de cette espèce pour pouvoir expliquer le concept du devoir. Quant à démontrer l'existence de principes pratiques qui commandent catégoriquement, c'est ce que nous pouvions faire directement, et nous ne pouvons même l'entreprendre en général dans cette section ; mais il y avait pourtant encore une chose possible, c'était de faire que l'exclusion de tout intérêt dans une volonté agissant par devoir, ou le caractère, qui distingue spécifiquement l'impératif catégorique de l'impératif hypothétique, fut indiqué dans l'impératif même, par quelque détermination de cet impératif ; or c'est ce que nous faisons dans cette troisième formule du principe, qui présente la volonté de tout être raisonnable comme une *législatrice universelle.*

En effet, si une volonté que nous concevons comme *soumise à des lois* peut être attachée à ces lois par quelque intérêt, une volonté qui se donne à elle-même sa suprême législation ne peut en cela dépendre d'aucun intérêt, puisqu'alors elle aurait elle-même besoin d'une autre loi qui subordonnât l'intérêt de l'amour de soi à cette condition qu'il pût servir de loi universelle.

Ainsi ce *principe* qui présente toute volonté humaine comme *constituant par toutes ses maximes une législation universelle*, si l'exactitude en était d'ailleurs bien établie, s'*appliquerait parfaitement* à l'impératif catégorique, en ce sens que, renfermant l'idée d'une législation universelle, il ne peut *se fonder sur aucun intérêt*, et qu'ainsi, parmi tous les impératifs possibles, il peut seul être *inconditionnel*. Ou mieux encore, en retournant la proposition, on peut dire : s'il y a un impératif catégorique (c'est-à-dire une loi qui s'impose à la volonté de tout être raisonnable), il ne peut que commander d'agir toujours suivant la maxime d'une volonté qui n'aurait d'autre objet qu'elle-même, en tant qu'elle se considérerait comme législatrice universelle ; car c'est à cette seule condition que le principe pratique et l'impératif, auquel il obéit, sont inconditionnels, puisqu'alors ils ne peuvent se fonder sur aucun intérêt.

Il n'est plus étonnant que toutes les tentatives, faites jusqu'ici pour découvrir le principe de la moralité, aient échoué. On voyait l'homme lié par son devoir à des lois ; mais on ne voyait pas qu'il *n*'est soumis *qu*'à une *législation* qui lui est *propre*, mais qui est en même temps *universelle*, et qu'il n'est obligé d'obéir qu'à sa propre volonté, mais à sa volonté constituant une législation universelle, conformément à sa destination naturelle. En effet, si l'on se bornait à concevoir l'homme soumis à une loi (quelle qu'elle fût), il faudrait admettre en même temps un attrait ou une contrainte extérieure, en un mot un intérêt qui l'attachât à l'exécution de cette loi, puisque, ne dérivant pas comme loi de *sa* volonté, elle aurait besoin de *quelque autre chose* pour le forcer à agir d'une certaine manière. C'est cette conséquence nécessaire qui rendait absolument vaine toute recherche d'un principe suprême du devoir. Car on ne trouvait jamais le devoir, mais seulement la nécessité d'agir dans un certain intérêt. Que cet intérêt fût personnel ou étranger, l'impératif était toujours conditionnel et ne pouvait avoir la valeur d'un principe moral. J'appellerai donc ce dernier le principe de l'*autonomie* de la volonté, pour le distinguer de tous les autres, que je rapporte à l'*hétéronomie*.

Le concept d'après lequel tout être raisonnable doit se considérer comme constituant, par toutes les maximes de sa volonté, une législation universelle, pour se

juger lui-même et juger ses actions de ce point de vue, ce concept conduit à un autre qui s'y rattache et qui est très-fécond, à savoir au concept d'*un règne des fins*.

J'entends par *règne* la liaison systématique de divers êtres raisonnables réunis par des lois communes. Or, comme des lois donnent aux fins une valeur universelle, si l'on fait abstraction de la différence personnelle des êtres raisonnables et de tout ce que contiennent leurs fins particulières, on pourra concevoir un ensemble systématique de toutes les fins (des êtres raisonnables considérés comme fins en soi, comme aussi des fins particulières que chacun peut se proposer à lui-même), c'est-à-dire un règne des fins. Cela est conforme aux principes établis précédemment.

En effet tous les êtres raisonnables sont soumis à cette *loi*, de ne jamais se traiter, eux-mêmes ou les uns les autres, comme de *simples moyens*, mais de se toujours respecter comme *des fins en soi*. De là résulte une liaison systématique d'êtres raisonnables réunis par des lois objectives communes, c'est-à-dire un règne (qui n'est à la vérité qu'un idéal), qu'on peut appeler un règne des fins, puisque ces lois ont précisément pour but d'établir entre ces êtres un rapport réciproque de fins et moyens.

Un être raisonnable appartient comme *membre* au règne des fins, lorsque, tout en y donnant des lois universelles, il est lui-même soumis à ces lois. Il y appartient comme *chef*, lorsqu'il n'est soumis, comme législateur, à aucune volonté étrangère.

L'être raisonnable doit toujours se considérer comme législateur dans un règne des fins rendu possible par la liberté de sa volonté, qu'il y soit membre ou chef. Mais les maximes de sa volonté ne suffisent pas pour lui donner le droit de revendiquer ce dernier rang ; il faut pour cela qu'il soit parfaitement indépendant, exempt de tout besoin, et que son pouvoir soit, sans aucune restriction, *adéquat* à sa volonté.

La moralité consiste donc dans le rapport de toute action à la législation qui seule peut rendre possible un règne des fins. Cette législation doit se trouver en tout être raisonnable, et émaner de sa volonté, dont le principe est d'agir toujours d'après une maxime qu'on puisse regarder sans contradiction comme une loi universelle, c'est-à-dire

de telle sorte que la volonté puisse se considérer elle-même comme dictant par ses maximes des lois universelles. Que si les maximes ne sont pas déjà, par leur nature même, nécessairement conformes à ce principe objectif des êtres raisonnables, considérés comme dictant des lois universelles, la nécessité d'agir conformément à ce principe prend alors le nom de contrainte pratique, c'est-à-dire de *devoir*. Le devoir ne s'adresse pas au chef dans le règne des fins, mais à chacun de ses membres, et à tous au même degré.

La nécessité pratique d'agir conformément à ce principe, c'est-à-dire le devoir, ne repose pas sur des sentiments, des penchants et des inclinations, mais seulement sur le rapport des êtres raisonnables entre eux, en tant que la volonté de chacun d'eux doit être considérée comme *législatrice*, ce qui seul permet de les considérer comme des *fins en soi*. La raison étend donc toutes les maximes de la volonté, considérée comme législatrice universelle, à toutes les autres volontés, ainsi qu'à toutes les actions envers soi-même, et elle ne se fonde pas pour cela sur quelque motif pratique étranger ou sur l'espoir de quelque avantage, mais seulement sur l'idée de la *dignité* d'un être raisonnable, qui n'obéit à d'autre loi qu'à celle qu'il se donne lui-même.

Dans le règne des fins tout a ou un *prix*, ou une *dignité*. Ce qui n'a que du prix peut être remplacé par quelque *équivalent* ; mais ce qui est au-dessus de tout prix et ce qui, par conséquent, n'a pas d'équivalent, voilà ce qui a de la dignité.

Ce qui se rapporte aux penchants et aux besoins généraux de l'homme a un *prix vénal* ; ce qui, même sans supposer un besoin, est conforme à un certain goût, c'est-à-dire à cette satisfaction qui s'attache au jeu tout à fait libre des facultés de notre esprit, a un *prix d'affection ;* mais ce qui constitue la condition même qui seule peut élever une chose au rang de la fin en soi, n'a pas une simple valeur relative, c'est-à-dire un prix, mais une valeur intrinsèque, c'est-à-dire une *dignité*.

Or la moralité est précisément cette condition qui seule peut faire d'un être raisonnable une fin en soi, car c'est par elle seule qu'il peut devenir membre législateur dans le règne des fins. La moralité, et l'humanité, en tant qu'elle est capable de moralité, voilà donc ce qui seul a de la dignité. L'habileté et l'ardeur dans le travail ont un prix

vénal ; l'esprit, la vivacité d'imagination et l'enjouement ont un prix d'affection ; au contraire la fidélité à ses promesses, la bienveillance fondée sur des principes et non sur un instinct) ont une valeur intrinsèque. La nature et l'art ne contiennent rien qui puisse remplacer ces choses, car leur valeur ne consiste pas dans les effets qui en résultent, dans les avantages ou dans l'utilité qu'elles procurent, mais dans les intentions, c'est-à-dire dans les maximes de la volonté, toujours prêtes à se traduire en actions, alors même que l'issue ne leur serait pas favorable. Ces actions n'ont pas besoin d'être recommandées par quelque disposition subjective ou quelque goût, qui nous les ferait immédiatement accueillir avec faveur et satisfaction, par quelque penchant ou quelque sentiment immédiat pour elles, mais elles font de la volonté qui les accomplit un objet immédiatement digne de notre respect et c'est la raison seule qui nous *impose* ce respect, sans nous *flatter pour l'obtenir*, ce qui serait d'ailleurs en contradiction avec l'idée du devoir. Telle est donc l'estimation par laquelle nous reconnaissons dans notre façon de penser cette valeur que nous désignons sous le nom de dignité, et qui est tellement élevée au-dessus de toute autre, que toute comparaison serait une atteinte portée à sa sainteté.

Et qu'est-ce donc qui autorise une intention moralement bonne ou la vertu à élever de si hautes prétentions ? Ce n'est rien moins que le privilège qu'elle donne à l'être raisonnable de *participer à la législation universelle*, et de devenir par là membre d'un règne possible des fins, privilège auquel il était déjà destiné par sa propre nature, comme fin en soi, et, partant, comme législateur dans le règne des fins, comme indépendant de toutes les lois de la nature et comme n'obéissant qu'à des lois qu'il se donne lui-même, et d'après lesquelles ses maximes peuvent être élevées au rang d'une législation universelle (à laquelle il se soumet lui-même). En effet aucune chose n'a de valeur que celle que la loi lui assigne. Or la législation même qui détermine toute valeur doit avoir elle-même une dignité, c'est-à-dire une valeur inconditionnelle, incomparable, et le mot *respect* est le seul qui convienne pour exprimer le genre d'estime qu'un être raisonnable fait de cette valeur. *L'autonomie* est donc le principe de la dignité de la nature humaine et de toute nature raisonnable.

Les trois manières, que nous avons indiquées, de représenter le principe de la moralité, ne sont au fond qu'autant de formules de la même loi, et chacune d'elles contient les deux autres. Cependant il y a entre elles une différence qui est plutôt subjectivement qu'objectivement pratique, et qui consiste en ce qu'elles rapprochent toujours davantage une idée de la raison de l'intuition (suivant une certaine analogie), et par là du sentiment. Chaque maxime a :

1. Une *forme*, qui consiste dans l'universalité, et, sous ce rapport, on a la formule de l'impératif catégorique, qui veut que l'on choisisse ses maximes comme si elles devaient avoir la valeur de lois universelles de la nature.

2. Une *matière*, c'est-à-dire une fin, et de là la formule d'après laquelle l'être raisonnable étant, par sa nature même, une fin, par conséquent une fin en soi, doit être pour toute maxime la condition limitative de toutes les fins purement relatives et arbitraires.

3. Une *détermination complète* de toutes les maximes, exprimée par cette formule, savoir, que toutes les maximes qui dérivent de notre propre législation doivent s'accorder avec un règne possible des fins, comme avec un règne de la nature. Nous suivons ici, en quelque sorte, les catégories 1° de *l'unité* de la forme de la volonté (de son universalité) ; 2° de la *pluralité* de la matière (des objets, c'est-à-dire des fins), et 3° de la *totalité* du système des fins. Lorsqu'il s'agit de *juger* moralement une action, la meilleure méthode à suivre est de prendre pour principe la formule universelle de l'impératif catégorique : *agis d'après une maxime qui puisse s'ériger elle-même en loi universelle.* Mais si l'on veut ouvrir à la loi morale un *accès* plus facile, il est fort utile de faire passer la même action par les trois concepts, afin de la rapprocher, autant que possible, de l'intuition.

Nous pouvons maintenant terminer par où nous avons commencé, c'est-à-dire par le concept d'une volonté absolument bonne. La *volonté absolument bonne* est celle qui ne peut devenir mauvaise, celle, par conséquent, dont la maxime peut être érigée en loi universelle, sans se contredire elle-même. Ce principe est donc aussi sa loi suprême : agis toujours d'après une maxime dont tu puisses vouloir qu'elle soit une loi universelle. C'est la seule condition qui permette à une volonté de n'être jamais en contradiction avec elle-même, et un tel impératif est catégorique. Et,

puisque ce caractère qu'a la volonté de pouvoir être considérée comme une loi universelle pour des actions possibles a de l'analogie avec cette liaison universelle de l'existence des choses qui se fonde sur des lois universelles, et qui a la forme d'une nature en général, l'impératif catégorique peut encore être exprimé de cette manière : *agis d'après des maximes qui puissent se considérer elles-mêmes comme des lois universelles de la nature.* Telle est donc la formule d'une volonté absolument bonne.

La nature raisonnable se distingue de toutes les autres en ce qu'elle se pose un but à elle-même. Ce but serait la matière de toute bonne volonté. Mais, comme dans l'idée d'une volonté bonne absolument, sans condition restrictive (indépendamment de cette condition qu'elle atteigne telle ou telle fin), il faut faire abstraction de toute fin *à réaliser* (puisque autrement la volonté ne serait plus bonne que relativement), la fin ne doit plus être ici considérée comme une chose à réaliser ; mais il faut la concevoir comme une fin *existant par elle-même*, et, par conséquent, d'une manière toute négative, c'est-à-dire comme une fin contre laquelle on ne doit jamais agir, et que partant il ne faut jamais traiter comme un *moyen*, mais toujours respecter comme une fin. Or cette fin ne peut être autre chose que le sujet même de toutes les fins possibles, puisque celui-ci est en même temps le sujet d'une volonté absolument bonne possible, et qu'une volonté absolument bonne ne peut être subordonnée sans contradiction à aucun autre objet. Ce principe : agis à l'égard de tout être raisonnable (de toi-même et des autres), de telle sorte que ta maxime le respecte toujours comme une fin en soi, est donc au fond identique avec celui-ci : agis d'après une maxime qui puisse être considérée comme une loi universelle pour tous les êtres raisonnables. En effet dire que, dans la poursuite de toute fin, je dois exclure de ma maxime l'emploi de tout moyen qui l'empêcherait de pouvoir être considérée comme une loi universelle pour tout sujet, c'est dire que le sujet des fins, c'est-à-dire l'être raisonnable lui-même, doit servir de principe à toutes les maximes de nos actions, non comme un moyen, mais comme une condition suprême à laquelle est soumis l'emploi de tous les moyens, c'est-à-dire comme une fin.

Il suit de là incontestablement que tout être raison-

nable, en tant que fin en soi, doit pouvoir se considérer comme un législateur universel relativement à toutes les lois auxquelles il peut être soumis, puisque c'est précisément ce caractère, qu'ont ses maximes de pouvoir former une législation universelle, qui fait de lui une fin en soi, et que ce qui lui donne sa dignité (sa prérogative), ce qui l'élève au-dessus de tous les autres êtres de la nature, c'est qu'il doit envisager ses maximes d'un point de vue qui est le sien, mais qui est en même temps celui de tout autre être raisonnable considéré comme législateur (et c'est pourquoi aussi on l'appelle une personne). Or c'est de cette manière qu'un monde d'êtres raisonnables (*mundus intelligibilis*) peut être considéré comme étant un règne des fins, et cela par la vertu de la législation propre à toutes les personnes qui en font partie comme membres. D'après cela tout être raisonnable doit toujours agir comme s'il était, par ses maximes, un membre législateur dans le règne universel des fins. Le principe formel de ces maximes est celui-ci : agis de telle sorte que ta maxime puisse servir en même temps de loi universelle (à tous les êtres raisonnables). Un règne des fins n'est possible que par analogie avec un règne de la nature, mais la possibilité de celui-là est toute entière fondée sur des maximes, c'est-à-dire sur des règles qu'on s'impose à soi-même, tandis que la possibilité de celui-ci ne l'est que sur des lois qui soumettent les causes efficientes à l'empire d'une nécessité extérieure. Ce qui n'empêche pas d'ailleurs de donner à l'ensemble de la nature, bien qu'on ne la considère que comme une machine, le nom de règne de la nature, à cause de son rapport avec les êtres raisonnables considérés comme fins. Ce règne des fins serait réalisé par les maximes, dont l'impératif catégorique trace la règle à tous les êtres raisonnables, *si elles étaient universellement suivies*. Mais, quoique l'être raisonnable ne puisse espérer que, quand il suivrait lui-même ponctuellement ces maximes, tous les autres les suivraient également, et que le règne de la nature et son ordonnance se mettraient en harmonie avec lui, comme avec un membre fidèle à sa destination, pour réaliser ce règne des fins dont il est le principe, c'est-à-dire lui donneraient le bonheur qu'il attend, cette loi : agis d'après les maximes d'un membre qui établit des lois universelles pour un règne des fins purement possible, n'en subsiste pas

moins dans toute sa force, car elle commande catégoriquement. Et c'est précisément en cela que consiste ce paradoxe, que la dignité de l'humanité, considérée comme nature raisonnable, indépendamment de tout but à atteindre ou de tout avantage à obtenir, et, par conséquent, le respect d'une pure idée devraient être la règle inflexible de la volonté, et que c'est justement cette indépendance des maximes par rapport à tous les mobiles de cette espèce qui fait la sublimité de l'humanité, et rend tout être raisonnable digne d'être considéré comme un membre législateur dans le règne des fins, puisqu'autrement on ne pourrait plus le regarder que comme un être soumis par ses besoins à la loi de la nature. Aussi, quand même nous supposerions réunis sous un maître suprême le règne de la nature et celui des fins, et, quand même ce dernier ne serait plus une pure idée, mais aurait une véritable réalité, il y aurait un mobile puissant ajouté à cette idée, mais sa valeur intérieure n'en serait nullement augmentée ; car il faudrait toujours se représenter ce législateur unique et infini comme ne pouvant juger la valeur des êtres raisonnables que d'après la conduite désintéressée prescrite par cette idée même. L'essence des choses n'est point modifiée par leurs rapports extérieurs, et ce qui, indépendamment de ces rapports, constitue seul la valeur absolue de l'homme, est aussi la seule chose d'après laquelle il doit être jugé par tout être, même par l'Etre suprême. La *moralité* est donc le rapport des actions à l'autonomie de la volonté, c'est-à-dire à la législation universelle que peuvent constituer ses maximes. L'action qui peut s'accorder avec l'autonomie de la volonté est *permise* ; celle qui ne le peut pas est *défendue*. La volonté, dont les maximes s'accordent nécessairement avec les lois de l'autonomie, est une volonté absolument bonne, une volonté *sainte*. La dépendance d'une volonté, qui n'est pas absolument bonne, par rapport au principe de l'autonomie (la contrainte morale) est *l'obligation*. L'obligation ne peut donc regarder un être saint. La nécessité objective d'une action obligatoire s'appelle *devoir*.

Il est maintenant aisé de s'expliquer, par le peu que nous venons de dire, comment le concept du devoir, tout en nous annonçant une sujétion à la loi, nous fait trouver en même temps une certaine sublimité, une certaine *dignité* dans la personne qui remplit tous ses devoirs. En

effet ce n'est sans doute point en tant qu'elle est *soumise* à la loi morale qu'elle a de la sublimité, mais en tant qu'elle *se* donne cette loi *à elle-même*, et qu'elle n'y est soumise qu'à ce titre. Nous avons montré aussi plus haut comment ce n'est ni la crainte ni l'inclination, mais le seul respect pour la loi qui peut donner une valeur morale aux actions. Notre propre volonté, conçue comme n'agissant qu'à la condition de pouvoir ériger ses maximes en lois universelles, cette volonté idéale, dont la possibilité vient de nous, est le véritable objet de notre respect, et la dignité de l'humanité consiste précisément dans cette propriété qu'elle a de dicter des lois universelles, mais à la condition de s'y soumettre elle-même.

(*Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, trad. Barni, Félix Alcan, édit.)

IV. — DES MOBILES DE LA RAISON PURE PRATIQUE. — LE RESPECT. — LÉGALITÉ ET MORALITÉ.

Le caractère essentiel de la valeur morale des actions, c'*est que la loi morale détermine immédiatement la volonté*. La détermination volontaire a beau être *conforme* à la loi morale, si la volonté a besoin d'un sentiment, de quelque espèce qu'il soit, pour prendre cette détermination, et si, par conséquent, elle ne se détermine pas uniquement *en vue de la loi*, l'action aura bien alors un caractère *légal*, mais non un caractère *moral*. Or, si l'on entend par *mobile* (*elator animi*) le principe subjectif qui détermine la volonté d'un être dont la raison n'est pas déjà, par sa nature même, nécessairement conforme à la loi objective, il s'en suivra d'abord qu'on ne peut attribuer aucun mobile à la volonté divine, et ensuite que le mobile de la volonté humaine (et de la volonté de tout être raisonnable créé) ne peut être autre que la loi morale, et, par conséquent, le principe subjectif de détermination, autre que le principe objectif, si l'on veut que l'action ne remplisse pas seulement la *lettre* de la loi, mais en contienne l'*esprit*.

Si donc, pour donner à la loi morale de l'influence sur la volonté, on ne doit invoquer aucun mobile étranger, qui puisse dispenser de celui de la loi morale, puisqu'on ne produirait ainsi qu'une pure et vaine hypocrisie, et s'il est même *dangereux* d'admettre *à côté* de la loi morale le con-

cours de quelques autres mobiles (comme ceux de l'intérêt), il ne reste qu'à déterminer avec soin de quelle manière la loi morale devient un mobile, et quel effet elle produit alors sur notre faculté de désirer. Car, quant à la question de savoir comment une loi peut être par elle-même et immédiatement un principe de détermination pour la volonté (ce qui constitue pourtant le caractère essentiel de toute moralité), c'est une question insoluble pour la raison humaine, et qui revient à celle de savoir comment est possible une volonté libre. Nous n'aurons donc pas à montrer *a priori* comment il se fait que la loi morale contient en soi un mobile, mais ce que, comme mobile, elle produit (ou, pour mieux parler, doit produire) dans l'esprit.

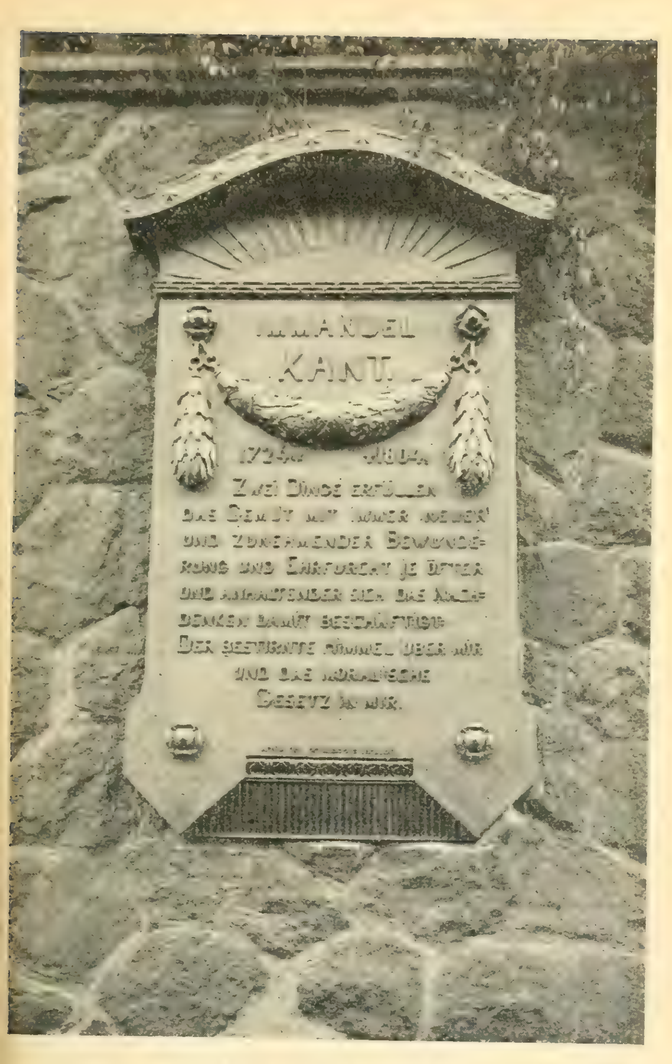
Le caractère essentiel de toute détermination morale de la volonté, c'est que la volonté soit déterminée uniquement par la loi morale, comme volonté libre, par conséquent, sans le concours et même à l'exclusion des attraits sensibles, et au préjudice de toutes les inclinations qui pourraient être contraires à cette loi. Sous ce rapport l'effet de la loi morale, comme mobile, est donc purement négatif, et il peut être reconnu *a priori*. En effet toute inclination, tout penchant sensible est fondé sur le sentiment, et l'effet négatif produit sur le sentiment (par le préjudice porté aux inclinations) est lui-même un sentiment. Par conséquent, nous pouvons bien voir *a priori* que la loi morale, comme principe de détermination de la volonté, par cela même qu'elle porte préjudice à toutes nos inclinations, doit produire un sentiment qui peut être appelé de la douleur, et c'est ici le premier et peut-être le seul cas où il nous soit permis de déterminer par des concepts *a priori* le rapport d'une connaissance (qui vient ici de la raison pure pratique) au sentiment du plaisir ou de la peine. Toutes les inclinations ensemble (qu'on peut ramener à une sorte de système, et dont la satisfaction s'appelle alors le bonheur personnel) constituent l'*amour-propre* (*solipsismus*). Celui-ci est ou bien l'*égoïsme*, qui consiste dans une *bienveillance* excessive pour soi-même (*philautia*), ou bien la *satisfaction* de soi-même (*arrogantia*). Le premier s'appelle particulièrement *amour de soi*, la seconde *présomption*. La raison pure pratique ne porte *préjudice* à l'amour de soi, qui est naturel à l'homme et antérieur à la loi morale, que pour le contraindre à se mettre d'accord avec cette loi, et à

mériter ainsi le nom d'*amour-propre raisonnable*. Mais elle confond entièrement la présomption, car toute prétention à l'estime de soi-même, qui précède la conformité de la volonté à la loi morale, est nulle et illégitime, puisque la conscience d'une intention conforme à cette loi est la première condition de la valeur de la personne (comme nous le montrerons bientôt plus clairement). Le penchant à l'estime de soi-même fait donc partie des inclinations auxquelles la loi morale porte préjudice, puisque l'estime de soi-même ne peut reposer que sur la moralité. La loi morale ruine donc entièrement la présomption. Mais, comme cette loi est quelque chose de positif en soi, à savoir la forme d'une causalité intellectuelle, c'est-à-dire de la liberté, en *rabaissant* la présomption, au mépris du penchant contraire, elle est en même temps un objet de *respect*, et, en allant même jusqu'à la *confondre entièrement*, l'objet du plus grand respect, par conséquent aussi, la source d'un sentiment positif, qui n'est point d'origine empirique et peut être connu *a priori*. Le respect pour la loi morale est donc un sentiment produit par une cause intellectuelle, et ce sentiment est le seul que nous connaissions parfaitement *a priori*, et dont nous puissions apercevoir la nécessité.

Nous avons vu, dans le chapitre précédent, que tout ce qui se présente, comme objet de la volonté, antérieurement à la loi morale, doit être écarté des mobiles d'une volonté que détermine, sous le nom de bien absolu, cette loi même, comme condition suprême de la raison pratique, et que la seule forme pratique, laquelle consiste dans l'aptitude des maximes à former une législation universelle, détermine d'abord ce qui est bon en soi et absolument, et fonde les maximes d'une volonté pure, qui seule est bonne à tous égards. Or nous trouvons notre nature, en tant qu'êtres sensibles, tellement constituée, que la matière de la faculté de désirer (tout ce qui est l'objet d'inclination, soit d'espérance, soit de crainte) s'impose d'abord à nous, et que notre moi pathologique, tout incapable qu'il est de fonder par ses maximes une législation universelle, élève pourtant le premier ses prétentions, et s'efforce de les faire passer pour des droits primitifs et originels, comme s'il était notre moi tout entier. Ce penchant à faire en général de soi-même son principe objectif de détermination,

en cédant aux prétentions des principes subjectifs de la volonté, on peut l'appeler l'*amour de soi*, et l'amour de soi, quand il s'érige en législateur et en principe pratique absolu, devient de la *présomption*. Mais la loi morale, qui seule est véritablement (c'est-à-dire à tous égards) objective, exclut absolument l'influence de l'amour de soi sur le principe pratique suprême, et elle porte un préjudice infini à la présomption, qui prescrit comme des lois les conditions subjectives de l'amour en soi. Or ce qui porte préjudice à la présomption avec laquelle nous nous jugeons nous-mêmes, humilie. La loi morale humilie donc inévitablement tout homme qui compare à cette loi le penchant sensible de sa nature. Mais ce dont la représentation, *comme principe déterminant de notre volonté*, nous humilie dans notre propre conscience, excite par soi-même le *respect*, comme étant quelque chose de positif et comme principe de détermination. La loi morale est donc aussi subjectivement une cause de respect. Or, comme tout ce qui rentre dans l'amour de soi appartient à l'inclination, que toute inclination repose sur des sentiments, et que, par conséquent ce qui porte préjudice à toutes les inclinations ensemble dans l'amour de soi a nécessairement par là de l'influence sur le sentiment, on comprend comment il est possible de voir *a priori* que la loi morale, en refusant aux inclinations et au penchant que nous avons à en faire la condition suprême de la volonté, c'est-à-dire à l'amour de soi, toute participation à la législation suprême, peut produire sur le sentiment un effet, qui, d'un côté, est purement *négatif*, et de l'autre, relativement au principe restrictif de la raison pure pratique, *positif*. Mais il ne faut pas admettre pour cela, sous le nom de sentiment pratique ou moral, une espèce particulière de sentiment, qui serait antérieure à la loi morale et lui servirait de fondement.

L'effet négatif produit sur le sentiment (sur le sentiment de la peine) est, comme toute influence exercée sur le sentiment, et comme tout sentiment en général, *pathologique*. Comme effet de la conscience de la loi morale, par conséquent, relativement à une cause intelligible, c'est-à-dire au sujet de la raison pure pratique, considérée comme législatrice suprême, ce sentiment d'un sujet raisonnable, affecté par des inclinations, s'appelle humiliation (mépris intellectuel), mais, relativement à son principe positif,



PLAQUE COMMÉMORATIVE

c'est-à-dire à la loi, il s'appelle respect pour la loi. Ce n'est pas qu'il faille admettre pour cette loi un sentiment particulier ; mais, comme elle triomphe de la résistance, un obstacle écarté est estimé par le jugementt de la raison à l'égal d'un effet positif de la causalité. C'est pour cela même que ce sentiment peut être appelé un sentiment de respect pour la loi morale, et, pour les deux raisons ensemble, on peut le désigner sous le nom de *sentiment moral*.

Ainsi, de même que la loi morale est présentée par la raison pure pratique comme un principe formel qui doit déterminer l'action, de même aussi qu'elle est un principe matériel en un sens, mais objectif, propre à déterminer les objets de l'action qu'on appelle le bien et le mal, elle est encore un principe subjectif de détermination, c'est-à-dire un mobile pour cette action, puisqu'elle a de l'influence sur la moralité du sujet, et qu'elle produit un sentiment nécessaire à l'influence de la loi sur la volonté. Il n'y a point *antérieurement* dans le sujet de sentiment qui le disposerait à la moralité. Cela est impossible, puisque tout sentiment est sensible, et que le mobile de l'intention morale doit être libre de toute condition sensible. Sans doute le sentiment sensible, qui est le fondement de toutes nos inclinations, est la condition de ce sentiment que nous nommons respect ; mais la cause qui le détermine réside dans la raison pure pratique, et, par conséquent, il ne faut pas dire que c'est un effet *pathologique*, mais un effet *pratique*. Par cela même que la représentation de la loi morale enlève à l'amour de soi son influence et à la présomption son illusion, elle diminue l'obstacle que rencontre la raison pure pratique, et elle amène ainsi, dans le jugement de la raison, la représentation de la supériorité de cette loi objective sur les impulsions de la sensibilité, et, par conséquent, en écartant ce contre-poids, lui donne relativement du poids (pour une volonté affectée par ces impulsions). Et ainsi le respect pour la loi n'est pas un mobile pour la moralité, mais il est la moralité même, considérée subjectivement comme mobile, en ce sens que la raison pure pratique, en enlevant à l'amour de soi toute prétention contraire, donne de l'autorité à la loi, qui dès lors a seule de l'influence. Il faut remarquer ici que, comme le respect est un effet produit sur le sentiment, c'est-à-dire

sur la sensibilité d'un être raisonnable, il suppose, chez les êtres auxquels s'impose la loi morale, la sensibilité, et, par conséquent aussi, le caractère d'êtres finis, et que ce respect pour la *loi* ne peut être attribué à un être suprême, ou même à un être libre de toute sensibilité, et chez qui, par conséquent, la sensibilité ne peut pas être un obstacle à la raison pratique.

Ce sentiment (qu'on appelle le sentiment moral) est donc produit uniquement par la raison. Il ne sert pas à juger les actions ou à fonder la loi morale objective, mais seulement à en faire notre maxime, c'est-à-dire qu'il sert de mobile. Or quel nom plus convenable pourrait-on donner à ce sentiment singulier, qu'on ne peut comparer à aucun sentiment pathologique ? Il est d'une nature si particulière, qu'il semble n'être qu'aux ordres de la raison, je parle de la raison pure pratique.

Le *respect* s'adresse toujours aux personnes, jamais aux choses. Les choses peuvent exciter en nous de l'*inclination*, et même de l'amour, quand ce sont des animaux (par exemple, des chevaux, des chiens, etc.), ou de la crainte comme la mer, un volcan, une bête féroce, mais jamais de *respect*. Ce qui ressemble le plus à ce sentiment, c'est l'*admiration*, et celle-ci, comme affection, est un étonnement que les choses peuvent aussi produire, par exemple les montagnes qui s'élèvent jusqu'au ciel, la grandeur, la multitude et l'éloignement des corps célestes, la force et l'agilité de certains animaux, etc. Mais tout cela n'est point du respect. Un homme peut aussi être un objet d'amour, de crainte ou d'admiration, et même d'étonnement, sans être pour cela un objet de respect. Son enjouement, son courage et sa force, la puissance qu'il doit au rang qu'il occupe parmi les autres, peuvent m'inspirer ces sentiments, sans que j'éprouve intérieurement de respect pour sa personne. *Je m'incline devant un grand*, disait *Fontenelle*, *mais mon esprit ne s'incline pas*. Et moi j'ajouterai : devant l'humble bourgeois, en qui je vois l'honnêteté du caractère portée à un degré que je ne trouve pas en moi-même, *mon esprit s'incline*, que je le veuille ou non, et si haute que je porte la tête pour lui faire remarquer la supériorité de mon rang. Pourquoi cela ? C'est que son exemple me rappelle une loi qui confond ma présomption, quand je la compare à ma conduite, et dont je ne puis regarder la pratique

comme impossible, puisque j'en ai sous les yeux un exemple vivant. Que si j'ai conscience d'être honnête au même degré, le respect subsiste encore. En effet, comme tout ce qui est bon dans l'homme est toujours défectueux, la loi, rendue visible par un exemple, confond toujours mon orgueil, car l'imperfection dont l'homme, qui me sert de mesure, pourrait bien être entachée ne m'est pas aussi bien connue que la mienne, et il m'apparaît ainsi sous un jour plus favorable. Le *respect* est un *tribut* que nous ne pouvons refuser au mérite, que nous le voulions ou non ; mais nous ne saurions nous empêcher de l'éprouver intérieurement.

Le respect est *si peu* un sentiment de *plaisir*, qu'on ne s'y livre pas volontiers à l'égard d'un homme. On cherche à trouver quelque chose qui puisse en alléger le fardeau, quelque motif de blâme qui dédommage de l'humiliation causée par l'exemple qu'on a sous les yeux. Les morts mêmes, surtout quand l'exemple qu'ils nous donnent paraît inimitable, ne sont pas toujours à l'abri de cette critique. La loi morale elle-même, malgré son *imposante* majesté, n'échappe pas à ce penchant que nous avons à nous défendre du respect. Si nous aimons à la rabaisser jusqu'au rang d'une inclination familière, et si nous nous efforçons à ce point d'en faire un précepte favori d'intérêt bien entendu, n'est-ce pas pour nous délivrer de ce terrible respect, qui nous rappelle si sévèrement notre propre indignité ? Mais d'un autre côté le respect est *si peu* un sentiment de *peine*, que, quand une fois nous avons mis à nos pieds notre présomption, et que nous avons donné à ce sentiment une influence pratique, nous ne pouvons plus nous lasser d'admirer la majesté de la loi morale, et que notre âme croit s'élever elle-même d'autant plus qu'elle voit cette sainte loi plus élevée au-dessus d'elle et de sa fragile nature. De grands talents, joints à une activité non moins grande, peuvent il est vrai produire aussi du respect, ou un sentiment analogue ; cela est même tout à fait convenable, et il semble que l'admiration soit ici identique avec ce sentiment. Mais, en y regardant de plus près, on remarquera que, comme il est toujours impossible de faire exactement dans l'habileté la part des dispositions naturelles et celle de la culture ou de l'activité personnelle, la raison nous la présente comme le fruit probable de la culture, et, par conséquent, comme un

mérite qui rabaisse singulièrement notre présomption, et devient pour nous un reproche vivant, ou un exemple à suivre, autant qu'il est en nous. Ce n'est donc pas simplement de l'admiration que ce respect que nous montrons à un homme de talent (et qui s'adresse véritablement à la loi que son exemple nous rappelle). Et ce qui le prouve encore, c'est qu'aussitôt que le commun des admirateurs se croit renseigné sur la méchanceté du caractère d'un homme de cette sorte (comme *Voltaire*, par exemple), il renonce à tout sentiment de respect pour sa personne, tandis que celui qui est véritablement instruit continue toujours à éprouver ce sentiment, au moins pour le talent de cet homme, parce qu'il est engagé dans une œuvre et suit une vocation qui lui fait en quelque sorte un devoir d'imiter l'exemple qu'il a devant les yeux.

. . . .

Le concept du devoir exige donc *objectivement* de l'action, qu'elle soit conforme à la loi, et subjectivement de la maxime de l'action, que le respect de cette loi soit l'unique principe qui détermine la volonté. Et c'est là-dessus que repose la différence qui existe entre la conscience d'une action *conforme au devoir* et celle d'une action faite *par devoir*, c'est-à-dire par respect pour la loi. La première (la *légalité*) serait possible, alors même que la volonté ne serait déterminée que par des penchants ; mais la seconde (la *moralité*), qui seule donne aux actions une valeur morale, suppose nécessairement que l'action a été faite par devoir, c'est-à-dire uniquement en vue de la loi.

Il est de la plus grande importance d'examiner avec la dernière exactitude, dans tous les jugements moraux, le principe subjectif de toutes les maximes, afin de placer toute la moralité des actions dans la nécessité d'agir *par devoir* et par respect pour la loi, et non dans celle d'agir par amour et par inclination pour ce que les actions doivent produire. Pour les hommes et pour tous les êtres raisonnables créés la nécessité morale est *contrainte*, c'est-à-dire *obligation*, et toute action qui se fonde sur cette nécessité doit être considérée comme un *devoir*, et non pas comme une manière d'agir qui nous plaît déjà ou qui peut nous plaire par elle-même. C'est qu'il ne nous est pas donné de pouvoir jamais posséder la *sainteté* de la volonté, c'est-à-dire de pouvoir jamais parvenir à cet état, où disparaîtrait

ce respect pour la loi, qui est lié à la crainte, ou du moins à l'appréhension de la transgressser, et où, à l'exemple de la divinité qui est au-dessus de toute dépendance, notre volonté s'accorderait d'elle-même et infailliblement avec la loi morale pure (laquelle cesserait alors d'être un ordre pour nous, puisque nous ne pourrions plus être tentés de lui être infidèles).

La loi morale est en effet pour la volonté d'un être tout parfait une loi de *sainteté ;* mais pour la volonté de tous les êtres raisonnables finis elle est une loi de *devoir*, une loi qui leur impose une contrainte morale et les détermine à agir par respect pour elle et par soumission au devoir. On ne peut prendre pour mobile aucun autre principe subjectif, car autrement l'action que prescrit la loi pourrait bien avoir lieu ; mais, comme cette action, toute conforme qu'elle serait au devoir, ne serait pas faite par devoir, l'intention, à laquelle s'adresse proprement cette législation, ne serait pas morale.

Il est très-beau de faire du bien aux hommes par humanité et par sympathie, ou d'être juste par amour de l'ordre, mais ce n'est pas là encore la vraie maxime morale qui doit diriger notre conduite, celle qui nous convient, *à nous autres hommes*. Il ne faut pas que, semblables à des soldats volontaires, nous ayons l'orgueil de nous placer au-dessus de l'idée du devoir, et de prétendre agir de notre propre mouvement, sans avoir besoin pour cela d'aucun ordre. Nous sommes soumis à *la discipline* de la raison, et dans nos maximes nous ne devons jamais oublier cette soumission, ni en rien retrancher. Il ne faut pas diminuer par notre présomption l'autorité qui appartient à la loi (quoiqu'elle vienne de notre propre raison), en plaçant ailleurs que dans la loi même et dans le repect que nous lui devons le principe déterminant de notre volonté, celle-ci fût-elle d'ailleurs conforme à la loi. Devoir et obligation, voilà les seuls mots qui conviennent pour exprimer notre rapport à la loi morale. Nous sommes il est vrai des membres législateurs d'un royaume moral que notre liberté rend possible, et que la raison pratique nous propose comme un objet de respect, mais en même temps nous en sommes les sujets, non les chefs, et méconnaître l'infériorité du rang que nous occupons comme créatures, et refuser par présomption à la sainte loi du devoir l'autorité qui lui appartient, c'est

déjà commettre une infraction à l'esprit de cette loi, quand même on en remplirait la lettre.

Cette manière d'envisager les choses n'exclut nullement un ordre comme celui-ci : *Aime Dieu par-dessus tout et ton prochain comme toi-même.* En effet ce précepte exige, à titre d'ordre, du respect pour une loi qui *commande l'amour*, et ne laisse pas à notre choix le soin d'en faire notre principe de conduite. Mais l'amour de Dieu est impossible, comme inclination (comme amour pathologique), car Dieu n'est pas un objet des sens. Quant à l'amour des hommes, il est sans doute possible à ce point de vue, mais il ne peut être ordonné, car il n'est au pouvoir d'aucun homme d'aimer quelqu'un par ordre. Dans ce noyau de toutes les lois, il ne peut donc être question que de l'*amour pratique*. Aimer Dieu signifie dans ce sens *aimer à* suivre ses commandements ; aimer le prochain, *aimer à* remplir tous ses devoirs envers lui, Mais l'ordre qui nous en fait une règle ne peut pas non plus nous commander *d'avoir* cette disposition d'esprit, en nous conformant au devoir, mais seulement d'y *tendre*. En effet l'ordre d'aimer à faire une chose implique contradiction ; car si nous savons déjà par nous-mêmes ce que nous avons à faire et que nous ayons en outre conscience d'aimer à le faire, un ordre à cet égard est tout à fait inutile, et, si nous n'aimons pas à le faire, mais que nous ne le fassions que par respect pour la loi, un ordre qui ferait de ce respect le mobile de notre maxime agirait tout juste contrairement à la disposition ordonnée. Cette loi de toutes les lois présente donc, ainsi que tous les préceptes moraux de l'Evangile, la moralité dans toute sa perfection, comme un idéal de sainteté qu'aucune créature ne peut atteindre, et qui pourtant est le type dont nous devons tendre à nous rapprocher par un progrès continu, mais sans fin. Si une créature raisonnable pouvait jamais aller jusqu'à *aimer à* suivre toutes les lois morales, il ne s'élèverait plus en elle un seul désir qui la poussât à les violer, car la victoire remportée sur un désir de ce genre suppose toujours un sacrifice de la part du sujet, et, par conséquent, une contrainte exercée sur soi-même, pour faire ce qu'on n'aime pas faire. Mais une créature ne peut jamais s'élever à ce degré de moralité. En effet, comme, en sa qualité de créature, elle est toujours dépendante relativement à tout ce dont elle a besoin pour être parfaitement contente de son état, elle

ne peut jamais être entièrement libre de désirs et d'inclinations. Or les désirs et les inclinations, reposant sur des causes physiques, ne s'accordent pas d'eux-mêmes avec la loi morale, qui a une tout autre origine. D'où il suit qu'il est toujours nécessaire de reconnaître dans nos maximes le caractère d'une contrainte morale, et non celui d'un attachement empressé, et de leur donner pour fondement le respect qu'*exige* l'observation de la loi, quoique nous ne l'accordions pas sans peine, et non l'amour qui ne craint aucun refus de la volonté vis-à-vis de la loi. Et pourtant il faut faire du pur amour de la loi (laquelle dès lors cesserait d'être un *ordre*, comme la moralité, élevée dans le sujet à l'état de sainteté, cesserait d'être *vertu*), le but constant, quoique inaccessible, de nos efforts. En effet, dans les choses que nous estimons par-dessus tout, mais que pourtant nous redoutons (à cause de la conscience de notre faiblesse), la facilité plus grande que nous acquérons change la crainte en inclination et le respect en amour, et elle donnerait à nos dispositions à l'égard de la loi toute leur perfection, s'il était possible à une créature de l'atteindre.

Cette considération n'a pas seulement ici pour but de ramener à des concepts clairs le principe évangélique cité plus haut, afin de prévenir le fanatisme religieux où peut conduire l'amour de Dieu, mais aussi de déterminer exactement la disposition morale qui nous convient, même immédiatement dans la pratique de nos devoirs envers les hommes, afin d'arrêter, ou, s'il est possible, de prévenir le fanatisme *purement moral* qui s'empare de beaucoup d'esprits. Le degré moral où est placé l'homme (et, autant que nous en pouvons juger, toute créature morale), c'est le respect pour la loi morale. La disposition où il est obligé d'être dans l'observation de cette loi, c'est de la suivre par devoir, et non d'agir sous l'impulsion de quelque inclination spontanée, ni même d'aimer à tenter de soi-même un effort qui ne serait pas ordonné, et l'état moral, qui lui convient et où il peut toujours demeurer, c'est la *vertu*, c'est-à-dire la moralité *dans la lutte*, et non la *sainteté*, qui consiste dans la *possession* d'une parfaite pureté d'intention. C'est jeter les esprits dans un fanatisme moral et exalter leur présomption, que de leur présenter les actions, auxquelles on veut les engager, comme nobles, sublimes, magnanimes, car on leur fait croire que le principe qui doit déter-

miner leur conduite n'est pas le devoir, c'est-à-dire le respect pour la loi, dont ils *devraient* porter le joug, malgré la peine que cela leur donne (quoique ce joug, nous étant imposé par la raison même, soit doux), et devant laquelle ils se sentent humiliés, tout en la suivant (en lui *obéissant*), mais qu'on attend d'eux ces actions comme un pur mérite de leur part, non comme un devoir. En donnant aux actions ce caractère, ou en mettant un tel principe en avant, outre qu'on ne satisfait pas le moins du monde à l'esprit de la loi, qui veut la soumission de l'intention, et ne se contente pas d'exiger la légalité de l'action (sans en regarder le principe) et qu'on substitue un mobile *pathologique* (la sympathie ou même l'amour de soi) à un mobile moral (à la loi), on introduit dans les esprits une façon de penser frivole, fugitive, fantastique, qui consiste à s'attribuer une bonté naturelle, n'ayant besoin ni d'aiguillon ni de frein, et rendant tout commandement inutile, et à oublier, dans cette présomption chimérique, les devoirs auxquels on devrait songer, avant de songer au mérite. On peut bien vanter, sous le nom de faits *nobles* et *sublimes*, des actions qui exigent un grand sacrifice, mais c'est à la condition qu'on puisse supposer qu'elles ont été accomplies par respect pour le devoir, et non par un simple mouvement de cœur. Veut-on les présenter à quelqu'un comme des exemples à suivre, il ne faut pas invoquer d'autre mobile que le respect pour le devoir (qui est le seul véritable sentiment moral), ce précepte sévère et sacré, qui ne souffre pas qu'un vain amour de soi s'amuse de penchants pathologiques (en tant qu'ils sont analogues à la moralité), et que nous nous prévalions de notre *mérite*. Si nous cherchons bien, nous trouverons dans toutes les actions dignes d'éloges une loi du devoir, qui *commande* et ne nous laisse pas choisir à notre gré ce qui peut flatter notre penchant. Cette manière de présenter les choses est la seule qui puisse former l'âme moralement, car c'est la seule qui contienne des principes stables et exactement déterminés.

Si le *fanatisme*, dans le sens le plus général du mot, consiste à sortir, suivant certains principes, des limites de la raison humaine, le *fanatisme moral* consiste à transgresser les bornes que la raison pure pratique pose à l'humanité, en nous défendant de placer le principe subjectif qui doit déterminer les actions conformes au devoir, c'est-à-

dire leur mobile moral, ailleurs que dans la loi même, et l'intention que nous devons porter dans nos maximes, ailleurs que dans le respect de cette loi, et, par conséquent, en nous ordonnant de prendre pour *principe vital* et suprême de toute moralité humaine la pensée du devoir, qui confond toute *présomption*, comme tout vain *amour de soi*.

Ce ne sont pas seulement les faiseurs de romans, ou ceux qui écrivent des livres sentimentaux sur l'éducation (tout en s'emportant contre la sensiblerie), mais parfois aussi les philosophes, et même les plus sévères de tous, les stoïciens, qui, à une discipline morale, sobre, mais sage, substituent le *fanatisme moral*, quoique le fanatisme des derniers soit plus héroïque, et celui des premiers plus fade et plus tendre, et l'on peut, sans aucune hypocrisie et avec une parfaite vérité, louer la morale de l'Evangile d'avoir la première, en posant le principe moral dans toute sa pureté, et, en l'appropriant en même temps à la nature bornée des êtres finis, soumis toute la conduite de l'homme à la discipline d'un devoir, qui, placé devant ses yeux, ne lui permet pas de s'attribuer une perfection morale chimérique, et d'avoir ainsi rappelé à la modestie (c'est-à-dire à la connaissance de soi-même) la présomption et l'amour-propre, qui tous deux oublient aisément leurs limites.

Devoir ! mot grand et sublime, toi qui n'as rien d'agréable ni de flatteur, et commandes la soumission, sans pourtant employer, pour ébranler la volonté, des menaces propres à exciter naturellement l'aversion et la terreur, mais en te bornant à proposer une loi, qui d'elle-même s'introduit dans l'âme et la force au respect (sinon toujours à l'obéissance), et devant laquelle se taisent tous les penchants quoiqu'ils travaillent sourdement contre elle ; quelle origine est digne de toi ! Où trouver la racine de ta noble tige, qui repousse fièrement toute alliance avec les penchants, cette racine où il faut placer la condition indispensable de la valeur que les hommes peuvent se donner à eux-mêmes !

Elle ne peut être que ce qui élève l'homme au-dessus de lui-même (comme partie du monde sensible), ce qui le lie à un ordre de choses purement intelligible, auquel est soumis tout le monde sensible, et avec lui l'existence empirique de l'homme dans le temps et l'ensemble de toutes les fins (en tant qu'il s'accorde avec des lois pratiques absolues, telles que la loi morale). Elle ne peut être que la

personnalité, c'est-à-dire la liberté, ou l'indépendance de tout le mécanisme de la nature, considérée comme la faculté d'un être qui appartient au monde sensible, mais qui en même temps est soumis à des lois pures pratiques qui lui sont propres, ou qui lui sont dictées par sa propre raison, et, par conséquent, à sa propre personnalité, en tant qu'il appartient au monde intelligible. Il ne faut donc pas s'étonner si l'homme, appartenant à deux mondes, ne peut considérer son propre être, relativement à sa seconde et suprême destination, qu'avec vénération, et les lois, auxquelles il est soumis sous ce rapport, qu'avec le plus profond respect.

C'est là le fondement de quelques expressions qui désignent la valeur que nous attribuons aux objets suivant des idées morales. La loi morale est *sainte* (inviolable). L'homme à la vérité n'est pas saint, mais l'*humanité* dans sa personne doit lui être sainte. Dans la création entière, tout ce qu'on désire ou tout ce sur quoi on a quelque puissance, peut être employé *comme simple moyen* ; l'homme seul, et avec lui toute créature raisonnable, est *fin en soi*. C'est que, grâce à l'autonomie de sa liberté, il est le sujet de la loi morale, laquelle est sainte. Par-là toute volonté, même la volonté propre à chaque personne, la volonté individuelle, est astreinte à la condition de s'accorder avec l'autonomie de l'être raisonnable, c'est-à-dire de ne le soumettre jamais à un but qui ne serait pas possible suivant une loi dérivant de la volonté du sujet même qui souffre l'action, et, par conséquent, de ne le traiter jamais comme un simple moyen, mais toujours comme une fin. Cette condition, nous l'imposons même avec raison à la volonté divine, relativement à ses créatures ou aux êtres raisonnables du monde, car elle repose sur la *personnalité*, qui seule leur donne le caractère de fins en soi.

Cette idée de la personnalité, qui excite notre respect et qui nous révèle la sublimité de notre nature (considérée dans sa destination), en même temps qu'elle nous fait remarquer combien notre conduite en est éloignée, et que par-là elle confond notre présomption, cette idée est naturelle même à la raison commune, qui la saisit aisément. Y a-t-il un homme, tant soit peu honnête, à qui il ne soit parfois arrivé de renoncer à un mensonge, d'ailleurs inoffensif, par lequel il pouvait se tirer lui-même d'un mauvais

pas, ou rendre service à un ami cher et méritant, uniquement pour ne pas se rendre secrètement méprisable à ses propres yeux ? L'honnête homme, frappé par un grand malheur, qu'il aurait pu éviter, s'il avait voulu manquer à son devoir, n'est-il pas soutenu par la conscience d'avoir maintenu et respecté en sa personne la dignité humaine, de n'avoir point à rougir de lui-même et de pouvoir s'examiner sans crainte. Cette consolation n'est pas le bonheur sans doute, elle n'en est pas même la moindre partie. Nul en effet ne souhaiterait l'occasion de l'éprouver, et peut-être ne désirerait la vie à ces conditions ; mais il vit, et ne peut souffrir d'être à ses propres yeux indigne de la vie. Cette tranquillité intérieure n'est donc que négative, relativement à tout ce qui peut rendre la vie agréable ; car elle vient de la conscience que nous avons d'échapper au danger de perdre quelque chose de notre valeur personnelle, après avoir perdu tout le reste. Elle est l'effet d'un respect pour quelque chose de bien différent de la vie, et au prix duquel au contraire la vie, avec toutes ses jouissances, n'a aucune valeur. L'homme dont nous parlions ne vit plus que par devoir, car il est tout à fait dégoûté de la vie.

Tel est le véritable mobile de la raison pure pratique ; il n'est autre que la loi morale même, en tant qu'elle nous fait sentir la sublimité de notre propre existence suprasensible, et que, subjectivement, elle produit dans l'homme, qui a aussi consciene de son existence sensible, et, par conséquent, de sa dépendance par rapport à sa nature pathologique, du respect pour sa haute destination. Sans doute assez d'attraits et d'agréments peuvent s'associer à ce mobile, pour qu'un *épicurien* raisonnable, réfléchissant sur le plus grand bien de la vie, puisse croire que le parti le plus prudent est de choisir une conduite morale ; il peut même être bon de joindre cette perspective d'une vie heureuse au mobile suprême et déjà suffisant par lui-même de la moralité ; mais il ne faut avoir recours à ce genre de considération, que pour contrebalancer les séductions que le vice ne manque pas d'employer de son côté, et non pour en faire, si peu que ce soit, un véritable mobile de détermination, quand il s'agit de devoir. Car ce ne serait rien de moins qu'empoisonner l'intention morale à sa source. La majesté du devoir n'a rien à démêler avec les jouissances de la vie ; elle a sa loi propre, elle a aussi son propre tribu-

nal. On aurait beau secouer ensemble ces deux choses pour les mêler et les présenter comme un remède à l'âme malade, elles se sépareraient bientôt d'elles-mêmes, ou, dans tous les cas, la première cesserait d'agir, et, si la vie physique y gagnait quelque force, la vie morale s'éteindrait sans retour.

(*Critique de la Raison pratique*, trad. Barni, Félix Alcan, édit.)

V. LIBERTÉ ET AUTONOMIE.

La *volonté* est la causalité des êtres vivants, en tant qu'ils sont raisonnables, et la *liberté* serait la propriété qu'aurait cette causalité d'agir indépendamment de toute cause *déterminante* étrangère ; de même que la *nécessité physique* est la propriété qu'a la causalité de tous les êtres privés de raison d'être déterminée à l'action par l'influence de causes étrangères.

Cette définition de la liberté est *négative*, et par conséquent, elle ne nous en fait pas saisir l'essence, mais elle conduit aussi à un concept *positif*, et partant plus riche et plus fécond. Comme le concept d'une causalité implique celui de *lois*, d'après lesquelles quelque chose que nous nommons effet doit être produit par quelque chose que nous nommons cause, la liberté ne doit pas être exempte de toute loi, quoique ses lois ne soient pas celles de la nature ; au contraire elle doit être une causalité agissant d'après des lois immuables, mais d'une espèce particulière ; autrement une volonté libre serait une absurdité. La nécessité physique était une hétéronomie des causes efficientes ; car tout effet n'était possible que d'après cette loi, que quelque autre chose déterminât la cause efficiente à la causalité ; que peut donc être la liberté de la volonté, sinon une autonomie, c'est-à-dire une propriété qu'a la volonté d'être à elle-même une loi ? Mais cette proposition : la volonté est à elle-même sa propre loi dans toutes les actions, ne désigne autre chose que ce principe : n'agis jamais d'après d'autres maximes que d'après celles qui peuvent être érigées en lois universelles. Or c'est précisément la formule de l'impératif catégorique et le principe de la moralité. Donc une volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont une seule et même chose.

Si donc on suppose la liberté de la volonté, il suffit d'en analyser le concept pour en dériver la moralité avec son principe. Cependant ce principe est toujours une proposition synthétique, qu'on peut exprimer ainsi : une volonté absolument bonne est celle dont la maxime peut toujours s'ériger, sans se détruire, en loi universelle ; car je ne puis trouver par l'analyse du concept d'une volonté absolument bonne la qualité que j'attribue ici à sa maxime. Des propositions synthétiques, comme celle-ci, ne sont possibles qu'à la condition que deux connaissances soient liées entre elles par leur union avec une troisième où elles se rencontrent toutes les deux. Or le concept *positif* de la liberté fournit ce troisième terme, qui ne peut être ici, comme pour les causes physiques, la nature du monde sensible (dans le concept de laquelle se rencontrent le concept d'une chose considérée comme cause et celui d'une autre chose liée à la première comme effet).

(*Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, trad. Barni, Félix Alcan, édit.)

VI. — LIBERTÉ ET DÉTERMINISME.

Le concept de la causalité, considérée comme *nécessité physique*, par opposition à ce genre de causalité qu'on appelle la liberté, ne concerne l'existence des choses qu'autant qu'on les considère comme des phénomènes et non comme des choses en soi. Or, si l'on prend les déterminations de l'existence des choses dans le temps pour des déterminations des choses en soi (comme c'est l'ordinaire), la nécessité du rapport de causalité ne peut plus s'accorder en aucune manière avec la liberté ; mais ces deux choses sont contradictoires. En effet il suit de la première que tout événement, par conséquent aussi, toute action, qui arrive dans un point du temps, dépend nécessairement de ce qui était dans le temps précédent. Or, comme le temps passé n'est plus en mon pouvoir, toute action que j'accomplis, d'après des causes déterminantes *qui ne sont pas en mon pouvoir*, doit être nécessaire, c'est-à-dire que je ne suis jamais libre dans le point du temps où j'agis. J'aurais même beau considérer toute mon existence comme indépendante de toute cause étrangère (par exemple, de Dieu), de telle sorte que les principes qui détermineraient ma cau-

salité, et même toute mon existence, ne seraient pas hors de moi : cela ne changerait pas le moins du monde cette nécessité physique en liberté. Car je n'en suis pas moins soumis à chaque point du temps à la nécessité d'être déterminé à l'action par *quelque chose qui n'est pas en mon pouvoir*, et la série infinie *a parte priori* des événements que je ne ferais que continuer, suivant un ordre déjà prédéterminé, sans pouvoir la commencer par moi-même, formerait une chaîne physique continue où il n'y aurait point de place pour la liberté.

Si donc on veut attribuer la liberté à un être dont l'existence est déterminée dans le temps, on ne peut pas soustraire, sous ce point de vue du moins, l'existence de cet être, et, par conséquent aussi, ses actions, à la loi de la nécessité physique, à laquelle sont soumis tous les événements, car ce serait la livrer à l'aveugle hasard. Mais, comme cette loi concerne inévitablement la causalité des choses, en tant que leur *existence* est déterminable *dans le temps*, il suit que, s'il n'y avait pas une autre manière de se représenter *l'existence de ces choses considérées en elles-mêmes*, il faudrait rejeter la liberté, comme un concept chimérique et impossible. Par conséquent, si l'on veut encore la sauver, il ne reste plus qu'un moyen, c'est de considérer l'existence d'une chose, en tant qu'elle est déterminable dans le temps, et, par conséquent aussi, la causalité soumise à la loi de la *nécessité physique*, comme un *simple phénomène*, et d'attribuer la *liberté* à ce *même être*, considéré *comme chose en soi*. Cela est certainement inévitable, si l'on veut conserver ensemble ces deux concepts contraires ; mais, dans l'application, quand on veut les considérer comme unis dans une seule et même action, et expliquer cette union même, on rencontre de grandes difficultés, qui semblent la rendre impossible.

Quand je dis d'un homme, qui commet un vol, que cette action est, suivant la loi physique de la causalité, une conséquence nécessaire des causes déterminantes du temps qui a précédé, cela ne veut-il pas dire qu'il était impossible que cette action n'eût pas lieu ? Comment donc, en jugeant d'après la loi morale, puis-je apporter ici un changement, et supposer que l'action aurait pu ne pas être faite parce que la loi dit qu'elle aurait dû ne pas l'être ? En d'autres termes, comment peut-on considérer un homme

comme étant dans le même point du temps, et relativement à la même action, libre à la fois et soumis à une nécessité physique inévitable ? Cherchera-t-on à éluder cette difficulté, en ramenant le *mode* des causes qui déterminent notre causalité, suivant la loi de la nature, à un concept *comparatif* de la liberté (d'après lequel on appelle quelquefois libre un effet dont la cause déterminante réside *intérieurement* dans l'être agissant, comme quand on parle du libre mouvement d'un corps lancé dans l'espace, parce que ce corps, dans son trajet n'est poussé par aucune force extérieure, ou comme on appelle libre le mouvement d'une montre, parce qu'elle pousse elle-même ses aiguilles, et que celles-ci, par conséquent, ne sont pas mues par une force extérieure ; de même, quoique les actions de l'homme soient nécessitées par leurs causes déterminantes, qui précèdent dans le temps, nous les appelons libres, parce que ces causes sont des représentations intérieures, produites par notre propre activité, ou des désirs excités par ces représentations suivant les circonstances, et que, par conséquent, les actions qu'elles déterminent sont produites selon notre propre désir). Mais c'est là un misérable subterfuge, dont quelques esprits ont encore la faiblesse de se contenter, et c'est se payer de mots que de croire qu'on a résolu ainsi ce difficible problème, sur lequel tant de siècles ont travaillé en vain, et dont, par conséquent, il n'est guère probable que la solution soit si aisée à trouver, En effet quand on parle de cette liberté, qui doit servir de fondement à toutes les lois morales et à l'imputation morale, la question n'est pas de savoir si des principes, qui détermineraient nécessairement la causalité suivant une loi de la nature, résident *dans* le sujet ou *hors* de lui, et, dans le premier cas, si ces principes viennent de l'instinct ou sont conçus par la raison. Si ces représentations déterminantes ont, comme l'avouent ces mêmes hommes, la cause de leur existence dans le temps et dans l'*état antérieur*, celui-ci à son tour dans un état précédent, et ainsi de suite, ces déterminations ont beau être intérieures ; elles ont beau avoir une causalité psychologique et non mécanique, c'est-à-dire produire des actions par des représentations et non par des mouvements corporels, elles n'en sont pas moins des *causes déterminantes* de la causalité d'un être dont l'existence est déterminable dans le temps, et, par conséquent, elles n'en sont pas moins

soumises aux conditions nécessitantes du temps écoulé, lesquelles, au moment où le sujet doit agir, *ne sont plus en son pouvoir*. Qu'on appelle cela une liberté psychologique (si l'on veut par ce mot désigner l'enchaînement purement intérieur des représentations de l'âme), toujours est-il que c'est de la nécessité physique, et que, par conséquent, il faut renoncer à cette *liberté transcendentale*, qu'on doit concevoir comme l'indépendance de la volonté par rapport à tout élément empirique et, par conséquent, à la nature en général, considérée, soit comme objet du sens intime, ou comme existant seulement dans le temps, soit comme objet des sens extérieurs, ou comme existant à la fois dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire à cette vraie liberté, qui seule est pratique *a priori*, et sans laquelle il n'y a pas de loi morale, pas d'imputation morale possible. Aussi peut-on appeler *mécanisme* de la nature toute nécessité d'événements arrivant dans le temps suivant la loi physique de la causalité, sans entendre par là que toutes les choses soumises à ce mécanisme doivent être réellement des *machines* matérielles. On ne regarde ici que la nécessité de la liaison des événements dans une série de temps, telle qu'elle se développe suivant la loi de la nature, soit qu'on appelle le sujet, dans lequel a lieu ce développement, *automaton materiale*, lorsque la machine est mue par la matière, ou, avec *Leibnitz*, *automaton spirituale*, lorsqu'elle est mue par des représentations ; et, si la liberté de notre volonté n'était pas autre chose (que cette liberté psychologique et relative, qui n'a rien de transcendental, c'est-à-dire d'absolu), elle ne vaudrait guère mieux que celle d'un tournebroche, qui, une fois monté, exécute de lui-même ses mouvements.

Or, pour lever la contradiction apparente que nous trouvons ici entre le mécanisme de la nature et la liberté dans une seule et même action, il faut se rappeler ce qui a été dit dans la critique de la raison pure, ou ce qui s'en suit. La nécessité physique, qui ne peut exister avec la liberté du sujet, ne s'attache qu'aux déterminations d'une chose soumise aux conditions du temps, par conséquent, aux déterminations du sujet agissant, considéré comme phénomène, et, sous ce rapport, les causes déterminantes de chacune de ses actions résident en quelque chose qui appartient au temps écoulé, et *n'est plus en son pouvoir*

(à quoi il doit aussi lui-même, comme phénomène, rattacher ses actions passées et le caractère qu'on peut lui attribuer d'après ces actions). Mais le même sujet qui, d'un autre côté, a conscience de lui-même comme d'une chose en soi, considère aussi son existence *comme n'étant pas soumise aux conditions du temps*, et lui-même, comme pouvant être simplement déterminé par des lois qu'il reçoit de sa raison. Dans cette existence il n'y a rien d'antérieur à la détermination de sa volonté, mais toute action et en général tout changement de détermination, qui arrive dans son existence conformément au sens intime, toute la série même de son existence, comme être sensible, n'est, pour la conscience de son existence intelligible, qu'une conséquence de sa causalité, comme *noumène*, et n'en peut jamais être considérée comme la cause déterminante. A ce point de vue l'être raisonnable a raison de dire de toute action illégitime, qu'il aurait pu ne pas la commettre, quoique, comme phénomène, cette action soit suffisamment déterminée dans le passé, et qu'elle soit sous ce rapport absolument nécessaire ; car elle appartient, avec tout le passé qui la détermine, à un seul phénomène, au phénomène du caractère qu'il se donne, et d'après lequel il s'attribue à lui-même, comme à une cause indépendante de toute sensibilité, la causalité de ces phénomènes.

Les sentences de cette faculté merveilleuse, qu'on appelle la conscience, s'accordent parfaitement avec ce qui précède. Un homme a beau chercher à se justifier, en se représentant une action illégitime, qu'il se rappelle avoir commise, comme une faute involontaire, comme une de ces négligences qu'il est impossible d'éviter entièrement, c'est-à-dire comme une chose où il a été entraîné par le torrent de la nécessité physique, il trouve toujours que l'avocat qui parle en sa faveur ne peut réduire au silence la voix intérieure qui l'accuse, s'il a conscience d'avoir été dans son bon sens, c'est-à-dire d'avoir eu l'usage de sa liberté au moment où il a commis cette action ; et, quoiqu'il s'explique sa faute par une mauvaise habitude, qu'il a insensiblement contractée en négligeant de veiller sur lui-même, et qui en est venue à ce point que cette faute en peut être considérée comme la conséquence naturelle, il ne peut pourtant se défendre des reproches qu'il s'adresse à lui-même. C'est aussi là le fondement du repentir, que le souvenir d'une

action passée depuis longtemps ne manque jamais d'exciter en nous. Autrement que signifierait ce sentiment douloureux, produit par le sentiment moral, et qui est pratiquement vide, en ce sens qu'il ne peut servir à empêcher ce qui a été fait de l'avoir été ? Il serait même absurde (comme l'a reconnu *Priestley*, en véritable et conséquent fataliste, et cette franchise est mille fois préférable à l'hypocrisie de ceux qui, admettant en fait le mécanisme de la volonté, et ne gardant de la liberté que le nom, veulent encore paraître la conserver dans leur système syncrétique, quoiqu'ils ne puissent faire comprendre la possibilité de cette imputation). Mais le repentir, comme douleur, est tout à fait légitime, car la raison, quand il s'agit de la loi de notre existence intelligible (de la loi morale), ne reconnaît aucune distinction de temps ; elle ne demande qu'une chose, savoir si le fait nous appartient comme action ; et, dans ce cas, que cette action soit faite dans le moment même, ou qu'elle soit passée depuis longtemps, elle y lie toujours moralement le même sentiment. En effet la *vie sensible* a relativement à la conscience *intelligible* de son existence (de la liberté) l'unité absolue d'un phénomène, qui, en tant qu'il contient simplement des phénomènes d'intention morale (de caractère), ne doit pas être jugé d'après la nécessité physique, sous laquelle il rentre comme phénomène, mais d'après l'absolue spontanéité de la liberté. On peut donc accorder que, s'il nous était possible de pénétrer l'âme d'un homme, telle qu'elle se révèle par des actes aussi bien internes qu'externes, assez profondément pour connaître tous les mobiles, même les plus légers, qui peuvent la déterminer, et de tenir compte en même temps de toutes les occasions extérieures qui peuvent agir sur elle, nous pourrions calculer la conduite future de cet homme avec autant de certitude qu'une éclipse de lune ou de soleil, tout en continuant de le déclarer libre. En effet, si nous possédions une autre manière de connaître (que celle que nous avons, laquelle se borne ici à un concept rationnel), c'est-à-dire si nous avions une intuition intellectuelle du même sujet, nous verrions que toute cette chaîne, de phénomènes, en tout ce qui se rapporte à la loi morale, dépend de la spontanéité du sujet, comme chose en soi, dont on ne peut expliquer physiquement les déterminations. A défaut de cette intuition, la loi morale nous certifie cette distinction

du rapport de nos actions, comme phénomènes, à la nature sensible de notre sujet, et de celui de cette nature sensible même au substratum intelligible qui est en nous. — Par ce dernier rapport, qui est familier à notre raison, bien qu'il soit inexplicable, on peut justifier aussi certains jugements que nous portons en toute conscience, mais qui au premier aspect paraissent contraires à la justice. On voit quelquefois des hommes, ayant reçu la même éducation que d'autres à qui elle a été salutaire, montrer dès leur enfance une méchanceté si précoce, et y faire tant de progrès dans leur âge mûr, qu'on dit d'eux qu'ils sont nés scélérats et qu'on les regarde comme tout à fait incorrigibles ; et pourtant on ne laisse pas de les juger pour ce qu'ils font ou ne font pas, et de leur reprocher leurs crimes comme des fautes volontaires ; et eux-mêmes (les enfants) trouvent ces reproches fondés, absolument comme si, malgré cette nature désespérée qu'on leur attribue, ils n'étaient pas moins responsables que les autres hommes. Cela ne pourrait être si nous ne supposions pas que tout ce qui est un effet de la volonté de l'homme (comme sont certainement toutes les actions faites avec intention) a pour principe une causalité libre, qui, dès la première jeunesse, exprime son caractère par des phénomènes (par des actions) qui lui sont propres. Ceux-ci, à cause de l'uniformité de la conduite, forment un enchaînement naturel, mais cet enchaînement ne rend pas nécessaire la méchanceté de la volonté ; il est au contraire la conséquence du choix volontaire de mauvais principes devenus immuables, et, par conséquent, il n'en est que plus coupable et plus digne de punition.

(*Critique de la Raison pratique*,
trad. Barni, Félix Alcan, édit.)

VII. — LES POSTULATS DE LA RAISON PURE PRATIQUE : L'IMMORTALITÉ DE L'AME.

La réalisation du souverain bien dans le monde est l'objet nécessaire d'une volonté qui peut être déterminée par la loi morale. Mais *la parfaite conformité* des intentions de la volonté à la loi morale est la condition suprême du souverain bien. Elle doit donc être possible aussi bien que son objet, puisqu'elle est contenue dans l'ordre même qui

prescrit de le réaliser. Or la parfaite conformité de la volonté à la loi morale, ou la *sainteté* est une perfection dont aucun être raisonnable n'est capable dans le monde sensible, à aucun moment de son existence. Et puisqu'elle n'en est pas moins exigée comme pratiquement nécessaire, il faut donc la chercher uniquement dans un *progrès indéfiniment* continu vers cette parfaite conformité, et, suivant les principes de la raison pure pratique, il est nécessaire d'admettre ce progrès pratique comme l'objet réel de notre volonté.

Or ce progrès indéfini n'est possible que dans la supposition d'une *existence* et d'une personnalité *indéfiniment* persistantes de l'être raisonnable (ou de ce qu'on nomme l'immortalité de l'âme). Donc le souverain bien n'est pratiquement possible que dans la supposition de l'immortalité de l'âme ; par conséquent, celle-ci, étant inséparablement liée à la loi morale, est un *postulat* de la raison pure pratique (par où j'entends une proposition *théorique*, mais qui comme telle ne peut être démontrée, en tant que cette proposition est inséparablement liée à une loi *pratique*, ayant *a priori* une valeur absolue).

Cette proposition touchant la destination morale de notre nature, à savoir que nous ne pouvons arriver à une parfaite conformité à la loi morale que par un progrès indéfiniment continu, est de la plus grande importance, non-seulement comme remède à l'impuissance de la raison spéculative, mais aussi par rapport à la religion. Sans elle, ou bien on dépouille la loi morale de sa *sainteté*, en se la figurant *indulgente* et pliée à notre commodité ; ou bien on espère en s'exaltant pouvoir dès cette vie atteindre le terme inaccessible, que notre destination est de poursuivre sans cesse, c'est-à-dire posséder pleinement la sainteté de la volonté, et l'on se perd ainsi en des rêves *théosophiques*, tout à fait contraires à la connaissance de soi-même ; dans l'un et l'autre cas, on arrête cet *effort* par lequel nous devons tendre incessamment à l'observation parfaite et constante d'un ordre de la raison, sévère et inflexible, mais pourtant réel et non pas seulement idéal. Pour un être raisonnable, mais fini, la seule chose possible est un progrès indéfini qui va des degrés inférieurs aux degrés supérieurs de la perfection morale. L'*Infini*, pour qui la condition du temps n'est rien, voit dans cette série, sans fin pour nous, une entière conformité de la volonté à la

loi morale ; et la sainteté qu'il exige inflexiblement par sa loi, pour être fidèle à sa justice dans la répartition du souverain bien, il la saisit en une seule intuition intellectuelle de l'existence des êtres raisonnables. Tout ce que peut espérer une créature relativement à cette répartition, c'est de pouvoir continuer sans interruption, autant que peut durer son existence, même au delà de cette vie, ce progrès par où elle s'est élevée jusqu'alors dans la moralité des degrès inférieurs à des degrés supérieurs, et où elle a puisé la conscience d'une intention éprouvée et d'une résolution immuable ; et, par conséquent, elle ne peut espérer d'être jamais, ici bas ou dans quelque point de son existence à venir, parfaitement adéquate à la volonté de Dieu (qui commande sans indulgence et sans rémission, car autrement que deviendrait la justice ?) mais elle peut espérer de l'être dans l'infinité de sa durée (que Dieu seul peut embrasser).

(*Critique de la Raison pratique*,
trad. Barni, Félix Alcan, édit.)

VIII. — LES POSTULATS DE LA RAISON PURE PRATIQUE : L'EXISTENCE DE DIEU.

La loi morale nous a conduits dans la précédente analyse à un problème pratique, qui nous est prescrit uniquement par la raison pure, indépendamment de tout concours des mobiles sensibles, à savoir au problème de la perfection nécessaire de la première et principale partie du souverain bien, de la *moralité*, et, ce problème ne pouvant être entièrement résolu que dans une éternité, au postulat de l'*immortalité*. Cette même loi doit nous conduire aussi, d'une manière tout aussi désintéressée que tout à l'heure, d'après le jugement d'une raison impartiale, à la possibilité du second élément du souverain bien, ou d'un *bonheur* proportionné à la moralité, à savoir à la supposition de l'existence d'une cause adéquate à cet effet ; c'est-à-dire qu'elle doit postuler l'*existence de Dieu*, comme condition nécessaire à la possibilité du souverain bien (objet de notre volonté nécessairement lié à la législation morale de la raison pure). Nous allons rendre ce rapport évident.

Le *bonheur* est l'état où se trouve dans le monde un être raisonnable pour qui, dans toute son existence, *tout*

vu selon son désir et sa volonté, et il suppose, par conséquent, l'accord de la nature avec tout l'ensemble des fins de cet être, et en même temps avec le principe essentiel de sa volonté. Or la loi morale, comme loi de la liberté, commande par des principes de détermination, qui doivent être entièrement indépendants de la nature et de l'accord de la nature avec notre faculté de désirer (comme mobiles). D'un autre côté, l'être raisonnable agissant dans le monde n'est pas non plus cause du monde et de la nature même. La loi morale ne saurait donc fonder par elle-même un accord nécessaire et juste entre la moralité et le bonheur dans un être qui, faisant partie du monde, en dépend, et ne peut, par conséquent, être la cause de cette nature et la rendre par ses propres forces parfaitement conforme, en ce qui concerne son bonheur, à ses principes pratiques. Et pourtant, dans le problème pratique que nous prescrit la raison pure, c'est-à-dire dans la poursuite nécessaire du souverain bien, cet accord est postulé comme nécessaire : nous *devons* chercher à réaliser le souverain bien (qui, par conséquent, doit être possible). Donc l'existence d'une cause de toute la nature, distincte de la nature même et servant de principe à cet accord, c'est-à-dire à la juste harmonie du bonheur et de la moralité, est aussi *postulée*. Mais cette cause suprême doit contenir le principe de l'accord de la nature, non pas simplement avec une loi de la volonté des êtres raisonnables, mais avec la représentation de cette *loi*, en tant qu'ils en font le *motif suprême de leur volonté*, et, par conséquent, non pas simplement avec la forme des mœurs, mais avec la moralité même comme principe déterminant, c'est-à-dire avec l'intention morale. Donc le souverain bien n'est possible dans le monde qu'autant qu'on admet une nature suprême douée d'une causalité conforme à l'intention morale. Or un être, qui est capable d'agir d'après la représentation de certaines lois est une *intelligence* (un être raisonnable), et la causalité de cet être, en tant qu'elle est déterminée par cette représentation, est une volonté. Donc la cause suprême de la nature, comme condition du souverain bien, est un être qui est cause de la nature, en tant qu'*intelligence* et *volonté* (par conséquent, auteur de la nature), c'est-à-dire qu'elle est *Dieu*. Par conséquent, le postulat de la possibilité du *souverain bien dérivé* (du meilleur monde) est en même temps le postulat de la

réalité d'un *souverain bien primitif*, c'est-à-dire de l'existence de Dieu. Or, puisque c'est un devoir pour nous de travailler à la réalisation du souverain bien, ce n'est pas seulement un droit, mais une nécessité ou un besoin qui dérive de ce devoir, de supposer la possibilité de ce souverain bien, lequel, n'étant possible que sous la condition de l'existence de Dieu, lie inséparablement au devoir la supposition de cette existence, c'est-à-dire qu'il est moralement nécessaire d'admettre l'existence de Dieu.

Il faut bien remarquer ici que cette nécessité morale est *subjective*, c'est-à-dire qu'elle est un besoin, et non pas *objective*, c'est-à-dire qu'elle n'est pas un devoir ; car ce ne peut être un devoir d'admettre l'existence d'une chose (puisque cela ne concerne que l'usage théorique de la raison). Aussi bien ne faut-il pas entendre par là qu'il est nécessaire d'admettre l'existence de Dieu comme *le fondement de toute obligation en général* (car ce fondement n'est autre, comme nous l'avons suffisamment montré, que l'autonomie de la raison même). La seule chose ici qui soit un devoir, c'est de travailler à la réalisation du souverain bien dans le monde, dont, par conséquent, la possibilité peut être postulée ; mais, comme notre raison ne peut concevoir cette possibilité qu'en supposant une suprêmeintelligence, admettre l'existence de cette suprême intelligence est donc chose liée à la conscience de notre devoir. A la vérité ce fait même, d'admettre l'existence d'une intelligence suprême, est du ressort de la raison théorique, et, considéré comme un principe d'explication pour elle seule, il n'est qu'une *hypothèse ;* mais, relativement à la possibilité de concevoir un objet proposé par la loi morale (le souverain bien), et, par conséquent, un besoin au point de vue pratique, il est un acte de *foi*, mais de *foi purement rationnelle*, puisque la raison pure (considérée dans son usage théorique aussi bien que pratique) est l'unique source d'où il dérive.

On peut comprendre maintenant par cette *déduction* pourquoi les écoles *grecques* ne purent jamais arriver à la solution de leur problème de la possibilité pratique du souverain bien ; c'est qu'elles considéraient toujours la règle de l'usage que la volonté de l'homme fait de sa liberté comme le fondement unique et suffisant de cette possibilité, et croyaient n'avoir pas besoin en cela de l'existence de Dieu. Sans doute elles n'avaient pas tort d'établir le principe

des mœurs en lui-même, indépendamment de ce postulat, en le déduisant uniquement du rapport de la raison à la volonté, et d'en faire ainsi la condition pratique *suprême* du souverain bien, mais il ne fallait pas en faire pour cela *toute* la condition de la possibilité du souverain bien. Les *épicuriens* avaient pris, il est vrai, pour principe suprême des mœurs un principe entièrement faux, celui du bonheur, et ils avaient donné pour une loi une maxime que chacun peut suivre arbitrairement, suivant son inclination ; mais ils se montrèrent assez *conséquents*, en abaissant leur concept du souverain bien juste au niveau de leur principe, et en n'espérant point de plus grand bonheur que celui que peut procurer la prudence humaine (à laquelle il faut rattacher la tempérance et la modération), bonheur assez misérable, comme on sait, et variable suivant les circonstances ; je ne parle pas des exceptions que leurs maximes devaient incessamment souffrir et qui les rendaient impropres à servir de lois. Les *stoïciens* au contraire avaient parfaitement choisi leur principe pratique suprême, en faisant de la vertu la condition du souverain bien, mais, en se représentant le degré de vertu exigé par la loi comme quelque chose de tout à fait accessible en cette vie, non-seulement ils élevèrent, sous le nom de *sagesse*, la puissance morale de l'*homme* au-dessus de toutes les limites de notre nature, et admirent une chose que contredit entièrement la connaissance de nous-mêmes, mais ils ne voulurent pas faire du second *élément* du souverain bien, c'est-à-dire du bonheur, un objet particulier de notre faculté de désirer : leur *sage*, semblable à un Dieu, se rendait par la conscience de l'excellence de sa personne absolument indépendant de la nature (quant à sa satisfaction) ; exposé, il est vrai, aux maux de la vie, il n'y était point soumis (il était aussi exempt de fautes). Les stoïciens laissaient ainsi réellement de côté le second élément du souverain bien, notre bonheur personnel, en le plaçant exclusivement dans notre activité et dans la satisfaction liée à notre valeur personnelle, c'est-à-dire dans la conscience de notre moralité, en quoi ils auraient pu être suffisamment réfutés par la voix de leur propre nature.

La doctrine du Christianisme, quand même on ne l'envisagerait pas comme une doctrine religieuse, nous donne sur ce point un concept du souverain bien (du règne de

Dieu) qui satisfait seul aux exigences les plus sévères de la raison pratique. La loi morale est sainte (inflexible), et exige la sainteté des mœurs, quoique toute la perfection morale à laquelle l'homme puisse arriver ne soit jamais que la vertu, c'est-à-dire la résolution d'agir conformément à la loi *par respect* pour elle. L'homme en effet a conscience d'être continuellement entraîné par ses penchants à violer cette loi, ou tout au moins voit-il que les principes qui le déterminent à la pratiquer ne sont pas purs, c'est-à-dire sont mêlés de beaucoup de mobiles étrangers (dépourvus du caractère moral), et, par conséquent, l'estime qu'il fait de lui-même ne va pas sans humilité. Relativement à la sainteté, qu'exige la loi chrétienne, la seule chose qui soit permise à la créature, c'est donc un progrès indéfini, et c'est précisément ce qui nous donne le juste espoir d'une durée qui s'étende à l'infini. La *valeur* d'une intention *entièrement* conforme à la loi morale est infinie, puisque, dans le jugement d'un sage et tout puissant distributeur du bonheur, toute la félicité dont les êtres raisonnables peuvent jouir n'est restreinte par rien autre chose que par le défaut de conformité entre leur conduite et leur devoir. Mais la loi morale ne *promet* point par elle-même le bonheur, car le bonheur n'est pas nécessairement lié à la pratique de cette loi, suivant les concepts d'un ordre naturel en général. Or la morale chrétienne répare ce défaut (du second élément indispensable du souverain bien), en présentant le monde, dans lequel les êtres raisonnables se consacrent de toute leur âme à la loi morale, comme un *règne de Dieu*, où, par la puissance d'un être saint, qui rend possible le souverain bien dérivé, la nature et les mœurs sont dans une harmonie, que chacun de ces deux éléments ne produirait pas par lui-même. La *sainteté* des mœurs nous est déjà présentée dans cette vie comme une règle, mais le bonheur proportionné à la sainteté, la *béatitude* ne nous est présentée comme accessible que dans une éternité. C'est que la sainteté doit toujours être en tout état le type de notre conduite, et que le progrès vers la sainteté est déjà possible et nécessaire dans cette vie, tandis qu'en ce monde le bonheur n'est pas possible (ou n'est pas en notre pouvoir), et ne peut être, par conséquent, qu'un objet d'espérance. Le principe chrétien de la *morale* même n'est pas pour cela théologique (par conséquent hétéronome), mais il

exprime l'autonomie de la raison pure pratique par elle-même, car la morale chrétienne ne donne pas la connaissance de Dieu et de sa volonté pour fondement aux lois morales, mais seulement à l'espoir d'arriver au souverain bien sous la condition de suivre ces lois, et même elle ne place pas le véritable *mobile*, qui doit nous déterminer à les suivre, dans l'attente des conséquences qui résulteront de notre conduite, mais dans la seule idée du devoir, comme dans la seule chose dont la fidèle observation puisse nous rendre dignes du bonheur.

C'est de cette manière que la loi morale conduit par le concept du souverain bien, comme objet et but final de la raison pure pratique, à la *religion*, c'est-à-dire nous conduit à *regarder tous les devoirs comme des commandements de Dieu*. Je n'entends point par là *des sanctions, c'est-à-dire des ordres arbitraires et par eux-mêmes contingents d'une volonté étrangère*, mais des *lois essentielles* par elles-mêmes de toute volonté libre, que nous devons considérer comme des commandements du souverain être, parce que nous ne pouvons espérer d'arriver au souverain bien, que la loi morale nous fait un devoir de prendre pour objet de nos efforts, que par l'intermédiaire d'une volonté moralement parfaite (sainte et bonne) et en même temps toute-puissante, et, par conséquent, par notre conformité à cette volonté. Ainsi tout reste ici désintéressé, ou se fonde uniquement sur le devoir, et l'on ne prend point pour mobiles la crainte et l'espérance, lesquelles, érigées en principes, anéantissent toute la valeur morale des actions. La loi morale m'ordonne de faire du souverain bien possible dans un monde le suprême objet de toute ma conduite. Mais je ne puis espérer de le réaliser que par la conformité de ma volonté à celle d'un saint et bon auteur du monde, et, quoique *mon bonheur personnel* soit compris aussi dans le concept du souverain bien, comme dans celui d'un tout où l'on conçoit le plus grand bonheur possible uni, selon la plus juste proportion, au plus haut degré de perfection morale (possible, pour les créatures), ce n'est point cette considération, mais la loi morale (laquelle au contraire soumet à d'étroites conditions mon désir illimité du bonheur qui doit déterminer la volonté à travailler au souverain bien.

C'est pourquoi aussi la morale n'est pas proprement

une doctrine qui nous apprenne à nous *rendre* heureux, mais seulement comment nous devons nous rendre *dignes* du bonheur. Or ce n'est qu'en ayant recours à la religion que nous pouvons espérer de participer au bonheur en proportion des efforts que nous aurons faits pour n'en pas être indignes.

On est *digne* de posséder une chose, ou un certain état, quand le fait même de cette possession s'accorde avec le souverain bien. On voit dès lors aisément que la seule chose qui nous rende dignes d'un objet, c'est la conduite morale, puisque dans le concept du souverain bien elle est la condition du reste (de ce qui se rapporte à l'état de la personne), c'est-à-dire de la participation au bonheur. Or il suit de là qu'il ne faut jamais traiter la morale comme une *docrine du bonheur*, c'est-à-dire comme une doctrine qui nous enseignerait à être heureux, car elle ne doit s'occuper que de la condition rationnelle (*conditio sine qua non*) du bonheur, et non du moyen de l'acquérir. Mais, lorsque la morale (qui s'impose que des devoirs et ne fournit point de règles à des désirs intéressés) a rempli sa tâche, alors seulement ce désir moral de réaliser le souverain bien (d'attirer à nous le règne de Dieu), qui se fonde sur une loi, et qui auparavant ne pouvait être conçu par aucune âme désintéressée, s'éveillant, et la religion lui venant en aide, la doctrine des mœurs peut être appelée aussi une doctrine du bonheur, parce que l'*espoir* d'obtenir le bonheur ne commence qu'avec la religion.

On peut aussi comprendre par là comment *le dernier but de Dieu* dans la création du monde ne peut pas être le *bonheur* des créatures raisonnables, mais le *souverain bien*, lequel au désir du bonheur, inhérent à ces créatures, ajoute une condition, c'est qu'elles s'en rendent dignes, c'est-à-dire qu'elles aient de la *moralité*, car telle est la seule mesure d'après laquelle elles peuvent espérer de participer au bonheur, par la main d'un *sage* auteur du monde. En effet, comme la *sagesse* signifie, sous le rapport théorique, la *connaissance du souverain bien*, et, sous le rapport pratique, la *conformité de la volonté au souverain bien*, on ne peut pas attribuer à un être souverainement sage un but qui serait fondé uniquement sur la *bonté*. On ne peut concevoir l'action de cet être (relativement au bonheur des êtres raisonnables) que sous cette condition qu'elle s'accorde avec la *sainteté*

de sa volonté, comme avec le souverain bien en soi. C'est pourquoi ceux qui placent le but de la création dans la gloire de Dieu (je suppose qu'ils ne l'entendent pas dans un sens anthropomorphique, dans le sens d'amour de la louange) ont trouvé l'expression la plus convenable. Il n'y a rien en effet qui soit plus à la gloire de Dieu que la chose la plus précieuse du monde, le respect de ses commandements, l'observation du saint devoir que sa loi nous impose, s'il a en outre le noble dessein de couronner un si bel ordre par un bonheur proportionné. Si cette dernière considération nous le rend aimable (pour parler d'une manière humaine), la *première* en fait un objet d'adoration. Les hommes mêmes peuvent bien se faire aimer par des bienfaits, mais cela ne suffit pas pour leur attirer l'estime, et la plus grande bienfaisance ne leur fait honneur qu'autant qu'ils savent la mesurer au mérite.

Que dans l'ordre des fins l'homme (et avec lui tout être raisonnable) *soit fin en soi*, c'est-à-dire ne puisse jamais être employé comme un moyen par personne (pas même par Dieu), sans être en même temps considéré comme une fin, que, par conséquent, l'*humanité* soit *sainte* en notre personne, c'est ce qui va de soi-même, puisque l'homme est le *sujet de la loi morale*, par conséquent, de ce qui est saint en soi et de ce qui seul peut donner à quelque chose un caractère saint. La loi morale en effet se fonde sur l'autonomie de sa volonté, c'est-à-dire d'une volonté libre, qui doit nécessairement pouvoir s'accorder, en suivant des lois universelles, avec ce à quoi elle doit se *soumettre*.

(*Critique de la Raison pratique*,
trad. Barni, Félix Alcan, édit.)

IX. — L'HOMME DOIT SORTIR DE L'ÉTAT DE NATURE MORAL POUR DEVENIR MEMBRE D'UNE RÉPUBLIQUE MORALE.

De même que l'état de nature juridique est un état de guerre de chacun contre chacun, de même l'état de nature moral est un état d'hostilités incessantes de la part du mal qui se trouve en nous-mêmes et dans les autres. Les hommes, ainsi que nous l'avons remarqué, corrompent mutuellement leurs dispositions morales, et, malgré même la bonne volonté des individus, à défaut d'un principe capable de les

unir, on les voit, comme s'ils étaient *les instruments du mal*, s'éloigner, par leurs mésintelligences, de la fin commune du bien, et s'exposer à tomber de nouveau sous la domination du mauvais principe. Or, de même que l'état où règne une liberté extérieure effrénée (brutale) et une indépendance absolue de toutes lois de contrainte, est un état d'iniquité et de guerre de chacun contre chacun, d'où l'homme doit sortir pour entrer dans un état politique, de même l'état de nature moral est un état d'hostilités mutuelles *publiques* contre les principes moraux et un état d'immoralité interne, dont l'homme de la nature doit s'efforcer de sortir dès qu'il le pourra.

Ainsi, il s'agit ici d'un devoir tout particulier, d'un devoir non point des hommes envers les hommes, mais du genre humain envers lui-même. Chaque espèce d'êtres raisonnables est, en effet, destinée objectivement, dans l'idée de la raison, à une fin commune, à savoir, au développement du bien suprême en tant que bien commun. Mais comme le bien moral suprême, loin d'être atteint par l'aspiration d'une seule personne à sa propre perfection morale, exige l'union de cette personne à un tout pour marcher vers un seul et même but, vers un système d'hommes bien intentionnés, dans lequel et par l'unité duquel seulement le souverain bien moral peut être réalisé ; comme, d'un autre côté, l'idée d'un pareil tout, en tant que république universelle conçue selon des lois morales, est une idée absolument différente de toutes les lois morales, lesquelles concernent ce que nous savons être en notre pouvoir, à savoir une idée tendant à agir sur un tout sans que nous sachions s'il nous est possible ou non d'agir sur ce tout, — alors c'est là un devoir, quant à la nature et quant au principe, différent de tous les autres devoirs. — On peut déjà induire de ce qui précède, que ce devoir exige la supposition d'une autre idée, à savoir celle d'un être moral supérieur, par la direction universelle duquel les forces, insuffisantes en soi, des individus, seraient réunies pour une action commune. Mais il nous faut suivre d'abord le fil conducteur de ce besoin moral en général, et nous verrons où il nous conduira.

(*La Religion dans les limites de la Raison*, trad. Trullard. Félix Alcan, édit.)

X. — L'IDÉE D'UNE RÉPUBLIQUE MORALE EST L'IDÉE D'UN PEUPLE DE DIEU GOUVERNÉ PAR DES LOIS MORALES.

Pour qu'une république morale se constitue, il faut que tous les individus soient soumis à une législation publique, et que toutes les lois qui les unissent puissent être considérées comme des commandements d'un législateur commun. Si la république à fonder est une république *juridique*, la quantité d'hommes réunis en un tout doit elle-même être le législateur (le rédacteur des lois de la constitution) ; car la législation repose sur ce principe : *limiter la liberté de chacun aux conditions sous lesquelles elle peut subsister avec la liberté de tous selon une loi générale* ; dans cette république, par conséquent, la volonté générale institue une contrainte extérieure légale. Si, au contraire, il s'agit d'une république morale, le peuple, comme tel, ne peut être lui-même considéré comme législateur. Car ici toutes les lois ont pour but essentiel de favoriser la *moralité* des actions, qui est une chose tout *interne*, et ne peut, par conséquent, être soumise à des lois humaines publiques ; tandis que dans la république juridique, ces lois qui la constituent portent uniquement sur la *légalité* des actions, qui est évidente, et non sur la *moralité*, qui est tout interne, la moralité est la seule chose dont il soit ici question. Ce doit donc être un autre que le peuple qui soit reconnu législateur public dans une république morale. Et, pourtant, les lois morales ne peuvent être conçues comme de simples lois émanant originairement de la volonté de ce législateur souverain, comme des statuts qui, sans ordonnance préalable, ne sont point obligatoires, parce qu'alors ces lois ne seraient pas des lois morales, et la pratique des devoirs conformément à ces lois ne constituerait pas la vertu libre, mais ne serait que l'observation de devoirs juridiques susceptibles de contrainte. On ne peut donc donner le nom de législateur suprême d'une république morale qu'à celui dont tous nos *véritables devoirs*, par conséquent aussi nos devoirs moraux, doivent être représentés *en même temps* comme les ordres ; il doit par conséquent aussi pouvoir sonder les cœurs, afin de pénétrer l'intimité des sentiments de chacun, et afin de traiter, comme cela doit être dans une république morale, chacun selon le mérite de ses actes. Mais c'est là la notion de Dieu, en tant que chef moral

du monde. Une république morale n'est donc autre chose qu'un peuple soumis aux commandements divins, c'est-à-dire un peuple de Dieu, un peuple conçu selon *des lois morales*.

On pourrait concevoir aussi un peuple de Dieu *régi par des lois positives*, c'est-à-dire par des lois telles que leur accomplissement se rapporte moins à la moralité qu'à la légalité des actes ; ce serait alors une république juridique dont Dieu même serait le législateur (*constitution* par conséquent théocratique), et où des hommes, en qualité de prêtres, recevant immédiatement de Dieu ses ordres, formeraient un *gouvernement aristocratique*. Mais une pareille constitution dont l'existence et la forme reposent entièrement sur des bases historiques, n'est pas celle qui satisfait au problème soulevé par la raison morale législative pure et dont nous avons exclusivement à chercher ici la solution ; elle sera prise en considération, dans la section historique, comme institution relevant de lois politiques dont le législateur, quoique ce soit Dieu, est pourtant externe et hors de nous : nous n'avons ici affaire qu'à une constitution dont la législation est essentiellement interne et en nous, à une république gouvernée selon des lois morales, c'est-à-dire à un peuple de Dieu « ardent aux bonnes œuvres. »

(*La Religion dans les limites de la Raison*, trad. Trullard. Félix Alcan, édit.)

XI. — L'IDÉE D'UN PEUPLE DE DIEU GOUVERNÉ PAR DES INSTITUTIONS HUMAINES N'EST AUTRE QUE L'IDÉE D'UNE ÉGLISE.

La sublime idée, jamais complètement accessible, d'une république morale se rapetisse extraordinairement entre les mains de l'homme, et se réduit à n'être plus qu'une institution capable à peine d'en représenter la forme ; les moyens de la créer, de fonder un tel ensemble sont soumis aux conditions de la nature humaine morale, conséquemment très-bornés. Comment donc peut-on espérer de former avec un bois aussi courbé quelque chose de droit ?

La création d'un peuple moral de Dieu est donc un œuvre dont l'exécution ne peut être attendue des hommes, mais uniquement de Dieu lui-même. Toutefois, ce n'est point à dire pour cela qu'il soit permis à l'homme de ne



STATUE DE KANT A KŒNIGSBERG (1901)

prendre aucune part active à cette entreprise, et de s'en reposer sur la Providence, comme si chacun ne devait chercher que son intérêt moral privé, et abandonner l'ensemble des intérêts du genre humain (quant à ses destinées morales) à une sagesse supérieure. L'homme doit, au contraire, se conduire ici comme si tout le succès reposait sur lui ; ce n'est qu'à cette condition qu'il peut espérer que la sagesse suprême couronnera ses efforts unis aux efforts de tous.

Le vœu de tous les hommes de bonne volonté est donc : « que le règne de Dieu arrive, que sa volonté soit faite sur la terre ; » mais quelles dispositions doivent-ils prendre pour voir ce vœu s'accomplir ?

Une république morale gouvernée par une législation morale divine est une *Eglise*, qui, en tant qu'objet hors de l'expérience, s'appelle *Eglise invisible ;* c'est l'idée pure de la réunion de tous les hommes de bien sous un gouvernement divin immédiat mais moral, et elle offre à chacun l'exemplaire d'une république morale constituée. L'*Eglise visible* est la réunion effective des hommes en un tout, et d'accord avec l'idéal précédent. En tant que chaque association gouvernée par des lois publiques emporte avec elle la subordination de ceux qui obéissent aux lois de l'association, par rapport à ceux qui travaillent à les faire observer, la masse des hommes réunis en un tout (en une Eglise) est la *communion ;* ceux qui la composent ne font, sous la direction de leurs chefs appelés ministres, pasteurs des âmes, qu'administrer les affaires du chef supérieur invisible, et, à ce point de vue, s'appellent tous *serviteurs* de l'Eglise, de même que, dans la république politique, le chef visible se nomme quelquefois lui-même le serviteur suprême de l'Etat, quoiqu'il ne connaisse personne individuellement, ni même d'ordinaire l'ensemble du peuple. La véritable Eglise visible est celle qui représente le règne (moral) de Dieu sur la terre, tel qu'il peut être réalisé par les forces humaines.

Les caractères nécessaires, par conséquent aussi les signes distinctifs de la véritable Eglise, sont les suivants :

1°. L'*universalité*, conséquemment l'*unité* numérique. L'Eglise doit renfermer en elle une disposition à ce caractère, c'est-à-dire que, quoique partagée en opinions contingentes et dénuée d'unité, elle est pourtant, si on la con-

sidère à son point de vue essentiel, fondée sur des principes tels qu'il doit nécessairement en résulter pour elle l'unité et l'universalité. Par conséquent, point de sectes.

2°. La *qualité*, c'est-à-dire la *pureté*. L'association ne doit reconnaître d'autres mobiles que les mobiles *moraux* : elle doit être purifiée et de la faiblesse de la superstition et de la frénésie du fanatisme.

3°. La *relation*, sous le principe de *liberté* ; tant la relation interne des membres de l'Eglise les uns avec les autres que la relation extérieure de l'Eglise avec le pouvoir politique : double rapport qui existe dans un *état libre*. Il ne peut donc être question ni de *hiérarchie*, ni d'*illuminisme*, sorte de *démocratie* résultant d'inspirations individuelles qui peuvent être différentes les unes des autres dans la tête de chacun.

4°. La *modalité*, l'*immutabilité* dans sa *constitution*, hormis pourtant les dispositions contingentes qui doivent changer selon le temps et les circonstances, et ne concernent d'ailleurs que l'*administration* de l'Eglise ; la *modalité* dont l'Eglise doit contenir en elle *à priori* (dans l'idée de sa fin) les principes sûrs et certains. L'Eglise doit donc être placée sous des lois primitives, érigées même publiquement, comme par un code, en prescriptions, et non point reposer sur des symboles arbitraires qui, manquant d'authenticité, sont contingents, sujets à la contradiction et au changement.

Ainsi une république morale, en tant qu'Eglise, c'est-à-dire en tant que *représentant* simplement un Etat divin n'a proprement aucun principe analogue à ceux d'une constitution politique. Elle n'est ni *monarchique* (gouvernée par un pape ou un patriarche), ni *aristocratique* (gouvernée par des évêques et des prélats), ni *démocratique* (comme les sectes d'Illuminés). Elle pourrait plutôt être comparée à une réunion domestique, à une famille, sous la direction d'un père moral commun, mais invisible ; son fils, type de la perfection morale, uni par les liens du sang à tous les membres de l'Eglise, et connaissant la volonté de son père, le représenterait auprès d'eux, en ce sens qu'il leur manifesterait sa volonté plus immédiatement, et les disposerait dès lors à l'honorer en lui et à s'unir de cœur les uns avec les autres dans une confraternité spontanée, universelle et durable.

(*La Religion dans les limites de la Raison*, trad. Trullard. Félix Alcan, édit.)

XII. — RELIGION ET CULTE. — RELIGION ET CROYANCE. — LE RÈGNE DE DIEU.

La *croyance religieuse pure* est, à la vérité, la seule qui puisse constituer le fondement d'une Eglise universelle ; car c'est une croyance toute rationnelle, dont chacun est bientôt convaincu ; tandis que la croyance historique, simplement fondée sur des faits, ne peut absolument étendre son influence que là où, selon les temps et les lieux, des relations peuvent s'établir et la crédibilité de ces faits être appréciée. Mais c'est une faiblesse propre de la nature humaine, et conséquemment une faute, de ne jamais pouvoir juger la croyance pure, la croyance rationnelle selon son exacte valeur, de ne jamais pouvoir la tenir pour seul et unique fondement d'une Eglise.

Les hommes mêmes qui confessent leur impuissance dans la connaissance des choses sensibles, tout en faisant rendre honneur à la croyance rationnelle comme à celle qui doit être universellement convaincante par elle-même, sont difficiles à persuader que les efforts soutenus pour vivre moralement bien sont tout ce que Dieu exige d'eux pour lui être, dans son royaume, sous son règne, des sujets agréables. Ils ne peuvent se représenter leur devoir d'autre sorte que comme un culte qu'ils ont à rendre à Dieu, culte où il s'agit moins de la valeur morale interne des actions que de savoir si elles ont été accomplies, on non, en vue de Dieu, pour lui être agréables, quelque moralement indifférentes qu'elles soient d'ailleurs en elles-mêmes, pourvu qu'elles dénoncent une obéissance passive. Ils ne veulent point comprendre que s'ils remplissent leurs devoirs envers les hommes (envers eux-mêmes et envers les autres), ils accomplissent, par le fait même, les commandements divins, que par conséquent, en agissant ou en s'abstenant d'agir, toujours conformément à la moralité, *ils rendent un culte constant à Dieu*, qu'il leur est même absolument impossible de servir plus directement Dieu d'une autre manière : attendu qu'ils ne peuvent exercer d'influence que sur les seuls êtres terrestres, que, par conséquent, ils n'en ont aucune sur Dieu. Parce que tout grand seigneur ici-bas a un besoin particulier d'être *honoré* de ses vassaux et d'en être *distingué* par des marques de soumission, sans quoi il ne pourrait en obtenir une obéissance suffisante pour pouvoir

commander ; parce qu'en outre, l'homme, quelque sensé qu'il soit, éprouve toujours un plaisir immédiat à recevoir des honneurs, on regarde le devoir, en tant qu'il est en même temps un précepte divin, comme l'expression d'un *intérêt* de Dieu, non de l'homme : de là l'idée d'une religion de culte au lieu de l'idée d'une religion morale pure.

Comme toute religion consiste à considérer Dieu, en ce qui touche tous nos devoirs, comme le législateur honorable universellement, il importe pour la détermination de la religion et la conformité de notre conduite avec cette religion, de savoir *comment Dieu veut être honoré* (et obéi). — Or, la volonté divine législative commande par des lois *positives*, en soi, ou par des *lois morales pures*. Quant à celles-ci, chacun peut reconnaître par lui-même, au moyen de sa propre raison, la volonté de Dieu, volonté qui constitue le fondement de sa religion ; car, à proprement parler, l'idée de la Divinité découle essentiellement de la conscience des lois morales, et du besoin rationnel de reconnaître une puissance capable de produire dans sa plénitude cet effet possible dans un monde donné, et d'accord avec le but final de la moralité. L'idée d'une volonté divine simplement déterminée par les lois morales pures suscite l'idée d'un Dieu *unique*, et par conséquent aussi, d'une religion *unique*, d'une religion morale pure. Mais si nous considérons les lois positives de Dieu et que nous fassions consister la religion dans l'accomplissement de ces lois, il n'est pas possible de les connaître par notre propre raison pure ; on ne le peut que par la révélation qui, faite à chacun secrètement ou publiquement et propagée parmi les hommes par la tradition ou l'Ecriture, constitue une *croyance historique*, non une *croyance rationnelle pure*. — Malgré même l'acceptation des lois divines positives qui ne s'annoncent point d'elles-mêmes comme obligatoires, mais ne se donnent pour telles qu'à titre d'expression de la volonté divine révélée, la législation *morale* pure, par laquelle la volonté de Dieu est originairement écrite dans nos cœurs, est non-seulement la condition essentielle de toute véritable religion, mais elle est encore ce qui la constitue proprement, et les lois positives ne peuvent être qu'un moyen de l'étendre et de la propager.

Si donc la question : comment Dieu veut-il être honoré ? doit être résolue pour tout homme, *simplement considéré*

comme homme, d'une manière universellement valable, il n'est nullement douteux que la législation dictée par la volonté divine ne soit *morale* pure ; car une législation positive et présupposant une révélation, ne peut être considérée que comme contingente et telle qu'elle ne soit point parvenue et ne puisse point parvenir à tous les hommes, par conséquent qu'elle ne soit point obligatoire pour tous universellement. Ainsi, ce ne sont pas ceux qui disent : Seigneur ! Seigneur ! mais ceux qui font la volonté de Dieu, par conséquent ceux qui cherchent à se rendre agréables à lui non par un culte (de lui ou de son envoyé, en tant qu'être d'une origine divine) selon les idées révélées que tout homme ne peut pas avoir, mais par une bonne conduite, touchant laquelle chacun connaît la volonté de Dieu ; ce sont ceux-là qui rendent à Dieu le véritable culte qu'il désire.

. . . .

Il n'y a qu'*une religion* (vraie) ; mais il peut y avoir plusieurs espèces de *croyances*. — On peut ajouter que, dans la pluralité des églises distinctes les unes des autres à cause de la diversité de leurs dogmes, il peut pourtant régner une seule et même religion qui serait la véritable.

Il est, par conséquent, plus juste de dire, comme l'admet aussi l'usage : Cet homme appartient à telle ou telle *croyance* (judaïque, mahométane, chrétienne, catholique, luthérienne), que de dire : Il est de telle ou telle religion. Cette dernière locution ne peut être convenablement employée dans les discours devant un public nombreux (au catéchisme, dans un sermon), car elle est trop savante et trop peu intelligible pour les masses ; et pourtant les idiomes modernes ne fournissent aucun mot synonyme. Le vulgaire comprend toujours par religion la croyance ecclésiastique tombant sous les sens, tandis que la religion est cachée au fond du cœur et n'a rapport qu'aux sentiments moraux. On fait trop d'honneur à la plupart des hommes en disant d'eux : Ils professent telle ou telle religion, car ils n'en connaissent et n'en désirent aucune ; la croyance ecclésiastique positive est tout ce qu'ils comprennent sous le mot de religion. Aussi les prétendues dissensions religieuses qui ont si souvent ébranlé le monde et fait couler le sang, n'ont-elles jamais été autre chose que des querelles au sujet d'une croyance

ecclésiastique, et l'opprimé ne se plaignait pas proprement de ce qu'on l'empêchait de professer sa religion, car alors il ne peut y avoir lieu à violence extérieure ; il se plaignait de ce qu'on ne lui permettait pas de pratiquer publiquement sa croyance ecclésiastique.

Or, si une église se donne, comme il arrive ordinairement, pour la seule universelle quoique fondée sur une croyance révélée particulière qui, en tant qu'historique, ne peut jamais être exigée de tous, alors celui qui ne reconnaît pas la croyance ecclésiastique particulière à cette église, est appelé par elle un *incrédule* et haï du fond du cœur ; celui qui ne s'en écarte que sur un point non essentiel, est *hétérodoxe* et évité comme contagieux. Si enfin, tout en se reconnaissant de cette église, il s'en sépare sur la partie essentielle ou regardée comme telle, de la croyance, alors il est nommé, surtout s'il propage son hétérodoxie, *hérétique*, (ketzer), et, en tant que séditieux, il est tenu pour punissable ; c'est un ennemi extérieur, il est expulsé de l'église par un anathème semblable à celui que prononcèrent les Romains contre le citoyen qui, sans l'aveu du sénat, franchit le Rubicon : il est dévoué à tous les dieux infernaux. L'adhésion complète et exclusive à la foi des pères ou des chefs d'une église sur un point de croyance ecclésiastique, s'appelle *orthodoxie ;* on peut distinguer l'orthodoxie *despotique* (brutale) et l'orthodoxie *libérale.* — Si une église qui donne sa croyance ecclésiastique pour universellement obligatoire est appelée une église catholique, que celle qui proteste contre cette prétention, quoique souvent elle mettrait même cette prétention en pratique si elle le pouvait, doive s'appeler une église *protestante*, un observateur attentif rencontrera un grand nombre d'exemples célèbres de catholiques protestants, et un plus grand nombre encore d'exemples scandaleux de protestants archi-catholiques. Les premiers sont des hommes dont la manière de voir *s'est élargie* (quoique ce ne soit point celle de leur église) ; et, à côté d'eux, par leur façon de penser *si étroite*, les seconds tranchent régulièrement, mais nullement à leur avantage.

. . . .

Le caractère de la véritable Eglise est son universalité ; les signes auxquels on la reconnaît sont sa nécessité et l'impossibilité de la déterminer de plus d'une manière. Or

la croyance historique, qui se fonde sur la révélation en tant qu'objet d'expérience, n'a qu'une valabilité limitée et particulière ; elle vaut uniquement pour ceux auxquels est parvenue l'histoire sur laquelle elle s'appuie, et elle suppose, comme toutes les connaissances expérimentales, la conscience non que l'objet de la croyance *doit* être ainsi et pas autrement, mais qu'il est ainsi en soi, en fait ; par conséquent elle emporte en même temps la conscience de la contingence essentielle de son objet. Ainsi, bien que la croyance historique puisse s'élever et devenir une croyance ecclésiastique (dont il y a plusieurs sortes), la croyance religieuse pure qui se fonde uniquement sur la raison, peut seule être reconnue comme nécessaire, conséquemment est la seule qui distingue la véritable Eglise.

. . . .

Une conséquence nécessaire des dispositions à la fois physiques et morales en nous, lesquelles sont la base et l'interprète de toute religion, est donc, d'une part, que toute religion doit être à la fin dégagée des statuts fondés sur l'histoire et destinés, au moyen d'une Eglise, à élever les hommes au désir du bien ; et de l'autre, que, de cette manière, la religion rationnelle pure doit finir par dominer toutes les autres religions, « afin que Dieu soit tout dans tout. » — Les enveloppes dans lesquelles l'embryon se forme, grandit et devient homme, doivent être déchirées s'il veut voir la lumière du jour. Les lisières de la tradition sacrée, les amulettes, les statuts et les observances, qui ont été utiles à l'homme pour un temps, lui deviennent peu à peu inutiles, et sont pour lui des chaînes quand il atteint l'âge de la virilité. Tant que l'homme (le genre humain) « était un enfant, il avait la prudence d'un enfant », et il savait rattacher aux dogmes qui lui avaient été imposés sans son aveu, d'abord une science, puis une philosophie soumise et dévouée à l'Eglise ; mais maintenant qu'il est devenu un homme, il rejette tout ce qui était bon pour l'enfant. La différence humiliante entre les *laïques* et les *clercs* cesse, et leur égalité naît de la véritable liberté, sans anarchie toutefois, car chacun obéit à la loi (non positive) qu'il se dicte à lui-même et qui doit aussi être par lui considérée comme la volonté du Créateur révélée à son esprit par la raison, volonté qui réunit d'une manière invisible,

sous un gouvernement commun, tous les hommes en un même état que nous avons vu précédemment être nécessaire et qui prépare l'Église visible. Il ne faut pas attendre ce progrès d'une révolution extérieure qui produit tumultueusement et violemment un effet dépendant des circonstances, et où ce qui est une fois adopté pour base d'une nouvelle constitution est conservée avec sollicitude des siècles durant, parce qu'il ne peut plus être changé, ou ne peut l'être autrement que par une révolution toujours dangereuse. — Dans les principes de la religion rationnelle pure, en tant que révélation (pourtant non empirique) faite constamment de Dieu aux hommes, chaque progrès vers un nouvel ordre de choses doit être adopté seulement après une mûre réflexion et mis à exécution au moyen de réformes successives, comme doit s'accomplir toute œuvre humaine ; car pour ce qui est des révolutions qui peuvent accélérer le progrès, elles sont abandonnées à la Providence et on ne peut leur assigner de plan sans porter atteinte à la liberté.

Mais on peut dire avec raison « que le règne de Dieu est venu sur la terre » du moment que le principe du passage successif de la croyance ecclésiastique à la religion rationnelle universelle et par conséquent à un état moral (divin), a jeté des racines partout, ou en un seul endroit même, *publiquement*, bien que l'avènement réel de ce règne soit infiniment éloigné de nous. Car, c'est là le principe d'un progrès continu vers la perfection, et dans ce principe, comme dans un germe qui se développe et porte du fruit dans la suite, se trouve d'une manière invisible toute la doctrine qui doit un jour éclairer et dominer le monde. Mais le vrai et le bien, vers lesquels il est dans la nature humaine de tendre d'esprit et de cœur, ne manquent pas, dès qu'ils sont une fois connus, de se communiquer partout, grâce à l'affinité naturelle qu'ils possèdent avec la disposition morale des êtres raisonnables en général. Les obstacles qui naissent de temps en temps de causes sociales et politiques et qui entravent la propagation du bien, contribuent plutôt à rendre plus intime la communion des âmes dans le bien, le bien que la pensée, une fois qu'elle l'a saisi, ne perd plus jamais de vue.

(*La Religion dans les limites de la Raison*, trad. Trullard. Félix Alcan, édit.)

XIII. — RELIGION NATURELLE ET RELIGION RÉVÉLÉE. — RELIGION ET RATIONALISME.

La religion, subjectivement considérée, est la connaissance de tous nos devoirs en tant qu'ordres divins. La religion dans laquelle je dois savoir préalablement que quelque chose est ordre divin pour le reconnaître comme mon devoir est la religion *révélée* (ou qui a besoin d'une révélation). Au contraire, la religion dans laquelle je dois savoir préalablement que quelque chose est devoir avant de pouvoir le reconnaître comme un ordre divin, est la *religion naturelle*. — Celui qui ne reconnaît que la religion naturelle de moralement nécessaire, c'est-à-dire d'obligatoire, peut être également nommé *rationaliste* (en matière religieuse). Si le rationaliste nie la réalité de toute révélation divine surnaturelle, il se nomme *naturaliste ;* mais s'il accorde la révélation et qu'il soutienne néanmoins que ni la connaissance ni l'admission de la révélation comme réelle ne sont essentielles à la religion, il peut alors être appelé *rationaliste pur*. Enfin, regarde-t-il la croyance à la révélation comme nécessaire à la religion universelle, on peut le nommer alors *supernaturaliste* pur en matière religieuse.

Le rationaliste, en vertu de ce titre, doit se tenir de lui-même dans les limites du point de vue humain. Il ne doit donc jamais décider négativement comme le naturaliste il ne doit contester ni la possibilité interne d'une révélation quelconque, ni la nécessité d'une révélation comme moyen divin pour introduire dans la véritable religion ; car, la raison humaine, sur ces points, ne peut rien établir. Ainsi la controverse ne peut concerner que les prétentions mutuelles du rationaliste pur et du supernaturaliste pur en matière religieuse, c'est-à-dire uniquement ce que l'un ou l'autre admet comme nécessaire et suffisant ou comme purement accessoire à la véritable et unique religion.

Si l'on ne divise pas la religion d'après son origine primitive et sa possibilité interne (en naturelle et en révélée), mais simplement d'après le caractère de sa *transmission extérieure*, la religion est alors ou *naturelle*, telle que, dès qu'elle existe, elle peut être persuadée à chacun par sa propre raison ; ou *enseignée*, dont on ne peut convaincre les autres qu'au moyen de la science (dans laquelle et par

laquelle ils doivent être conduits). — Cette distinction est de la plus haute importance, car on ne peut nullement conclure de l'origine d'une religion qu'elle peut ou ne peut pas devenir universelle ; on ne peut inférer l'universalité de la religion que de son caractère de communicabilité universelle. L'universelle communicabilité, tel est le criterium essentiel de la religion obligatoire pour tout homme.

Ainsi, telle religion peut être *naturelle*, bien qu'elle ait été *révélée* : il suffit qu'elle soit de telle nature que les hommes *aient pu* et *dû* y arrriver d'eux-mêmes par le simple usage de leur raison, quoique moins rapidement et dans une moins vaste circonscription. Une révélation de cette religion dans un temps et un lieu déterminés, pourrait être prudente et très-profitable au genre humain ; une fois que la religion ainsi introduite existerait et serait répandue, chacun pourrait dès lors se convaincre de sa vérité par soi-même et par sa raison propre. Dans ce cas, la religion est *objectivement* une religion naturelle, quoique *subjectivement* elle soit une religion révélée ; aussi la première dénomination lui convient-elle plus proprement. Car, par la suite, on pourrait entièrement oublier qu'une révélation surnaturelle l'a précédée, et elle ne perdrait ni ne gagnerait en certitude, et son empire sur les esprits ne s'affaiblirait pas. Mais pour la religion qui, à cause de son caractère interne, ne peut être considérée que comme révélée, il en est tout autrement. Si elle n'eût pas été conservée par une tradition très fidèle ou dans les livres sacrés, elle aurait disparu du monde ; et alors il faudrait ou de temps en temps la rechercher dans les souvenirs publics ou qu'une révélation supernaturelle et incessante la précédât au cœur de l'homme, sans quoi l'extension et la transmission d'une telle croyance ne serait pas possible.

Mais toute religion, même la religion révélée, doit renfermer certains principes de la religion naturelle. Car une révélation ne peut être comprise dans l'idée de *religion* que par l'intermédiaire de la raison, attendu que cette idée, dérivée de la soumission obligatoire à la volonté d'un législateur *moral*, est une idée rationnelle pure.

(*La Religion dans les limites de la Raison*, trad. Trullard. Félix Alcan, édit.)

XIV. — LE CHRISTIANISME CONSIDÉRÉ COMME RELIGION NATURELLE.

La religion naturelle, inséparable, comme morale (en ce qui touche la liberté au sujet), de l'idée de ce qui peut réaliser sa fin dernière (de l'idée de Dieu comme auteur moral du monde), et s'accordant avec la durée de l'homme, laquelle est selon cette fin (avec l'immortalité), est une idée rationnelle pure pratique, quoique la fécondité infinie de cette idée présuppose jusqu'à certain point la faculté rationnelle théorétique ; en sorte que l'on peut convaincre tout homme qu'elle est pratiquement suffisante, en réclamer du moins la pratique comme un devoir pour chacun. La religion naturelle satisfait complètement à la haute exigence de la véritable Eglise, c'est-à-dire qu'elle est tout à fait appropriée à l'universalité de cette Eglise, en tant que par l'universalité on comprend ici la valabilité de cette religion pour chacun (*universitas vel omnitudo distributiva*), ou l'unanimité de tous les esprits à se rattacher à elle. Pour la propager et la maintenir comme religion du monde, il est assurément besoin du ministère d'une Eglise, mais simplement d'une Eglise invisible, et non de fonctionnaires (*officiales*) ; il est besoin d'hommes instruits qui enseignent la religion, et non de préposés ; attendu que par le fait de la religion rationnelle professée individuellement, il n'existe pas encore d'Eglise ou d'*association universelle* (*omnitudo collectiva*), que même l'établissement de cette Eglise n'est proprement résolu dans l'intention de personne. — Mais comme l'unanimité des esprits ne pourrait se maintenir de soi-même ; comme, sans l'établissement d'une Eglise visible, l'universalité des adhésions ne pourrait se soutenir ; comme cela n'est possible qu'autant qu'une universalité collective, c'est-à-dire l'union des fidèles en une Eglise (visible) selon les principes d'une religion rationnelle pure, vienne à son secours ; et comme cette union ne peut naître de l'adhésion même ; comme, lorsqu'elle eût été fondée, elle n'aurait pu être constituée par les adhérents libres (nous l'avons démontré) en un état durable, en une *association* des fidèles (attendu qu'aucun des adeptes ne croit avoir besoin pour ses sentiments religieux de la communion des autres à cette religion); alors, si aux lois naturelles, connaissables par la simple raison, ne sont point ajoutées

certaines dispositions positives et en même temps appuyées sur une autorité législatrice, il manquera toujours ce qui constitue pour les hommes un devoir spécial, à savoir, le moyen d'atteindre leur fin suprême, c'est-à-dire leur union stable en une Église visible, universelle ; l'autorité nécessaire pour fonder cette union présuppose un *factum* et pas seulement une idée rationnelle pure.

Or, si nous admettons, selon l'histoire, ou du moins selon une tradition universelle incontestable pour le fond, qu'un homme a proposé une religion pure, accessible à tout le monde, naturelle, par conséquent convaincante, et dont nous puissions critiquer les enseignements en tant qu'ils nous sont destinés ; et qu'il l'a proposée tout d'abord publiquement, malgré l'opposition d'une croyance ecclésiastique qui, incapable d'atteindre seulement sa fin morale, dominait pourtant par son culte extérieur sur les autres croyances positives et était universellement admise dans ce temps ; si nous reconnaissons que cet homme a fait de la religion rationnelle universelle qu'il a proposée la condition suprême et nécessaire de toute croyance religieuse, et y a ajouté certains statuts consistant dans des formes et des observances qui doivent servir, à titre de moyens, à établir une Eglise fondée sur le principe de la religion rationnelle ; alors on peut, malgré la contingence et l'arbitraire des dispositions à l'aide desquelles il réalise ce but, accorder à cette Eglise le nom de véritable Eglise universelle, et à son fondateur le mérite d'avoir appelé les hommes à se réunir dans le sein de cette Eglise, sans accompagner la croyance de nouvelles et nombreuses formes gênantes, et sans la faire consister en des actions spéciales, déterminées à son gré et proclamées saintes et obligatoires en soi, comme éléments de la religion.

On ne peut, d'après cette explication, blâmer le personnage qui est légitimement honoré comme *fondateur* non de cette religion pure de tout dogme, de tout statut, et inscrite dans le cœur de tous les hommes (car elle n'est pas une invention arbitraire), mais de la première véritable Eglise. — Comme preuves de ce mérite justement apprécié et de la mission divine de celui à qui nous le reconnaissons, nous allons rapporter quelques-uns de ses préceptes qui sont des principes certains de toute religion. Peu importe l'histoire à laquelle ils sont mêlés ; car, en tant qu'idées, ils emportent

avec eux leur titre à l'acceptation, et il ne saurait y avoir d'autres préceptes rationnels purs : ce sont eux qui se prouvent eux-mêmes et qui soutiennent spécialement la foi aux autres préceptes.

D'abord, selon lui, le sentiment moral pur et non l'observation des devoirs ecclésiastiques extérieurs, civils ou positifs, peut rendre agréable à Dieu (Matth. v, 20-48) ; les péchés par pensée sont réputés des actes devant Dieu (v, 28), et, en général, la sainteté est le but auquel il faut tendre (v, 48) ; c'est ainsi que la haine dans le cœur équivaut au meurtre (v, 22) ; une injustice commise envers le prochain ne peut être réparée que par la justification envers le prochain lui-même, et non par des actes de culte divin (v, 24) ; et à l'endroit de la véracité, le moyen civil d'arracher la vérité, le serment est une violation du respect dû à la vérité même (v, 34-37) ; — le mauvais penchant naturel du cœur humain doit tout à fait être métamorphosé ; le sentiment trop doux de la vengeance doit être changé en résignation (v, 39-40) et la haine de ses ennemis en bienfaisance à leur égard. Il pense qu'il faut se pleinement conformer à la loi judaïque (v, 17), dont l'interprète ne doit visiblement pas être la science de l'Ecriture, mais la religion rationnelle pure : car, prise à la lettre, elle autorise précisément le contraire des prescriptions précédentes. — Il fait en outre remarquer par les dénominations de porte étroite, de chemin étroit, la fausse interprétation que les hommes se permettent de donner à la loi pour transgresser leurs véritables devoirs moraux et se croire absous de cette transgression par l'accomplissement de devoirs ecclésiastiques (vii, 13). Tous ces sentiments purs, il exige, toutefois, qu'ils soient traduits en *actes* (v, 16), et il dénie l'espérance aux hommes rusés qui pensent suppléer à ces sentiments par des prières et des hommages adressés au législateur suprême dans la personne de son envoyé. Ces œuvres doivent être accomplies publiquement (v, 21), afin de servir d'exemple à la postérité (v, 16), et les actions doivent être accompagnées d'un joyeux sentiment de l'âme, et non point être contraintes servilement (vi, 16), en sorte que d'un petit commencement de participation à ces sentiments, et conséquemment de leur extension, comme d'un grain de blé dans un champ fertile, ou d'un ferment de vertu, la religion, par sa force intérieure, doit naître, grandir et produire suc-

cessivement le règne de Dieu (XIII, 31-32-33). — Enfin, il comprend tous les devoirs, 1°. sous une prescription *générale*, qui concerne aussi bien les relations morales internes que les relations morales extérieures de l'homme, savoir : fais ton devoir par nul autre motif que par amour immédiat de ce devoir, c'est-à-dire aime Dieu, aime celui qui décrète tous les devoirs par-dessus tout ; 2°. sous une prescription *particulière*, qui concerne les rapports extérieurs avec les autres hommes, et constitue un devoir universel, savoir : aime chacun comme toi-même, c'est-à-dire contribue à leur bien-être par bienveillance immédiate et non par des mobiles intéressés ; ces préceptes ne sont point des injonctions morales, mais des prescriptions de la *sainteté* à laquelle nous devons aspirer, et par rapport à laquelle la simple aspiration s'appelle *vertu*. — Quant à ceux, par conséquent, qui attendent passivement que le bien moral descende dans leur sein comme un présent du ciel, toute espérance leur est ôtée. Celui qui laisse dans l'inactivité la disposition naturelle au bien qui se trouve comme en dépôt dans la nature humaine, celui qui, plein d'une coupable confiance, croit qu'une influence morale d'en haut suppléera au caractère et à la perfection morale qui lui manque, celui-là est menacé de ne pouvoir, à cause de sa négligence, accomplir le bien même qu'il eût pu réaliser par simple disposition naturelle (XXV, 29).

Quant à la félicité que l'homme espère naturellement en récompense d'une conduite parfaite, à cause des nombreux sacrifices que coûte la vertu, il lui promet (V, 11-12) sa rémunération dans une vie future. Mais là il sera tenu un compte exact de la différence des sentiments qui auront dicté la conduite ; on distinguera scrupuleusement ceux qui n'auront rempli leurs devoirs qu'en vue d'une *récompense* ou même pour échapper à un juste châtiment, et ceux qui, hommes de bien, ont accompli leurs devoirs par amour du devoir même. Celui que domine son intérêt propre, la divinité de ce monde, est représenté (Saint-Luc, XVI, 3-9), si, sans perdre de vue son intérêt, il subtilise avec le devoir, et spécule encore au delà du présent, comme un homme qui trompe son Dieu (son intérêt) par son Dieu même et veut l'abuser sur les sacrifices faits au devoir. En effet, quand cet homme réfléchit qu'il quittera ce monde, peut-être bientôt, et qu'il ne peut jouir en rien dans l'autre

vie de ce qu'il possède ici-bas, il se résout à rayer sur son livre de compte les sommes qu'il pourrait légitimement réclamer d'hommes nécessiteux, pensant acquérir ainsi en quelque manière des billets payables dans la vie future ; de cette façon, il agit plus *prudemment* que *moralement*, si l'on considère les motifs de ces actes de bienfaisance ; mais il obéit du moins à la lettre de la loi et il espère que, après cette vie, cette conduite ne restera pas sans récompense, même si l'on compare cette manière d'agir avec ce qui est dit (Saint-Matth. xxxv, 35-40) de la bienfaisance inspirée par des principes moraux et par le devoir même. Là, dans ce passage, le juge du monde regarde comme les élus de son royaume, ceux qui portent des secours à la pauvreté sans être guidés par la pensée qu'ils y recevront récompense, qu'ils obligeront par là le ciel à les récompenser ; il les choisit précisément parce qu'ils ont agi sans considération intéressée. On voit clairement que l'Evangéliste, lorsqu'il parle de récompense dans la vie future, n'a point voulu faire de la rémunération le mobile des actions ; la rémunération dans son esprit est, en tant que représentation encourageante de la bonté et de la sagesse divine envers le genre humain, un objet de sincères adorations et de jouissances morales extrêmes pour la raison qui juge dans leur ensemble les actes de la volonté.

C'est donc une religion complète : tout homme peut la comprendre et s'en convaincre par sa propre raison ; elle propose un idéal qui peut, qui doit même être atteint par nous, autant que les hommes en sont capables ; et elle le propose sans que, ni la vérité de la doctrine, ni l'autorité, ni la dignité de celui qui l'a enseignée, aient besoin d'aucun autre titre à la foi que l'adhésion de la raison : autrement la science ou les miracles, ce qui n'est point du ressort de tous, seraient nécessaires. Si le christianisme a fait appel à une ancienne législation, à la législation mosaïque, et s'il la représente comme destinée à lui servir de fondement, ce n'est point que cela soit nécessaire pour établir sa vérité propre, mais cela était utile pour l'introduire parmi les masses qui ont une foi entière et aveugle à ce qui est ancien, pour l'introduire parmi ces hommes dont la tête est remplie de dogmes positifs, qui ne sont presque plus susceptibles de recevoir la religion rationnelle, et auxquels du moins il est plus difficile de l'inculquer que si on l'enseignait à la

raison d'hommes ignorants, mais sans préjugés. C'est pourquoi personne ne doit s'étonner de trouver énigmatique aujourd'hui le compromis fait par le christianisme avec les doctrines d'alors, et de juger nécessaire l'explication attentive de ce mélange de pensées, bien qu'il laisse percer partout, et révèle même souvent une doctrine religieuse qui est accessible à l'esprit le plus humble, et peut être persuadée sans frais d'érudition.

(*La Religion dans les limites de la Raison*, trad. Trullard. Félix Alcan, édit.)

III

ESTHÉTIQUE ET TÉLÉOLOGIE

I. — LE JUGEMENT DE GOUT EST PUR DE TOUT INTÉRÊT.

La satisfaction se change en intérêt lorsque nous la lions à la représentation de l'existence d'un objet. Dès lors aussi, elle se rapporte toujours à la faculté de désirer ou comme son motif, ou comme nécessairement unie à ce motif. Or quand il s'agit de savoir si une chose est belle, on ne cherche pas si soi-même ou si quelqu'un est ou peut être intéressé à l'existence de la chose, mais seulement comment on la juge dans une simple contemplation (intuition ou réflexion). Quelqu'un me demande-t-il si je trouve beau le palais qui est devant moi, je puis bien dire que je n'aime pas ces sortes de choses faites uniquement pour étonner les yeux, ou imiter ce sachem iroquois à qui rien dans Paris ne plaisait plus que les boutiques de rôtisseurs ; je puis encore gourmander, à la manière de Rousseau, la vanité des grands qui dépensent la sueur du peuple en choses aussi frivoles ; je puis enfin me persuader aisément que si j'étais dans une île déserte, privé de l'espoir de revoir jamais les hommes, et que j'eusse la puissance magique de créer par le seul effet de mon désir un semblable palais, je ne me donnerais même pas cette peine, pourvu que j'eusse déjà une cabane assez commode. On peut m'accorder et approuver tout cela, mais ce n'est pas ce dont il s'agit ici. On veut uniquement savoir si la simple représentation de l'objet est accompagnée en moi de satisfaction, quelque indifférent que je puisse être d'ailleurs à l'existence de cet objet. Il est clair que pour dire qu'un objet est *beau* et montrer que j'ai du goût, je n'ai point à m'occuper du rapport qu'il peut y avoir entre moi et l'existence de cet objet, mais de ce qui se passe en moi-même au sujet de la représentation que j'en ai. Chacun doit reconnaître qu'un jugement sur la beauté dans lequel se mêle le plus léger intérêt est partial, et n'est pas un pur jugement de goût. Il ne faut pas avoir à s'inquiéter le moins du monde de l'existence de la chose, mais rester tout à fait indifférent à cet égard pour pouvoir jouer le rôle de juge en matière de goût.

D'où une première définition de la beauté :

Le *goût* est la faculté de juger d'un objet ou d'une représentation par une satisfaction *dégagée de tout intérêt.* L'objet d'une semblable satisfaction s'appelle *beau.*

(*Critique du Jugement,* trad. Barni, Félix Alcan, édit.)

II. — LE BEAU EST CE QUI EST REPRÉSENTÉ, SANS CONCEPT, COMME L'OBJET D'UNE SATISFACTION UNIVERSELLE.

Cette définition du beau peut être tirée de la précédente, qui en fait l'objet d'une satisfaction dégagée de tout intérêt. En effet celui qui a conscience de trouver en quelque chose une satisfaction désintéressée ne peut s'empêcher de juger que la même chose doit être pour chacun la source d'une semblable satisfaction. Car, comme cette satisfaction n'est point fondée sur quelque inclination du sujet (ni sur quelque intérêt réfléchi), mais que celui qui juge se sent entièrement *libre* relativement à la satisfaction qu'il attache à l'objet, il ne pourra trouver dans des conditions particulières la véritable raison qui la détermine en lui, et il la regardera comme fondée sur quelque chose qu'il peut aussi supposer en tout autre ; il croira donc avoir raison d'exiger de chacun une semblable satisfaction. Aussi parlera t-il du beau comme si c'était une qualité de l'objet même, et que son jugement fût logique (c'est-à-dire constituât par des concepts une connaissance de l'objet), bien que ce jugement soit purement esthétique et qu'il n'implique qu'un rapport de la représentation de l'objet au sujet : c'est qu'en effet il ressemble à un jugement logique en ce qu'on peut lui supposer une valeur universelle. Mais cette universalité n'a pas sa source dans des concepts. Car il n'y a point de passage des concepts au sentiment du plaisir ou de la peine (excepté dans les lois pures pratiques, mais ces lois contiennent un intérêt, et il n'y a rien de semblable dans le pur jugement de goût). Le jugement de goût, dans lequel nous avons conscience d'être tout à fait désintéressés, peut donc réclamer à juste titre une valeur universelle, quoique cette universalité n'ait pas son fondement dans les objets mêmes ; en d'autres termes, il a droit à une universalité subjective.

(*Critique du Jugement,* trad. Barni, Félix Alcan, édit.)

III. — LE SENTIMENT DU PLAISIR DANS LE JUGEMENT DU GOUT PRÉCÈDE-T-IL LE JUGEMENT OU LE SUIT-IL ?

La solution de ce problème est la clef de la critique du goût : aussi est-elle digne de toute notre attention.

Si le plaisir attaché à un objet donné précédait, et que, dans le jugement de goût, on ne dût attribuer à la représentation de l'objet que la propriété de communiquer universellement ce plaisir, il y aurait là quelque chose de contradictoire. Car un semblable plaisir ne serait autre chose que le sentiment de ce qui est agréable aux sens, et ainsi, par sa nature même, il ne pourrait avoir qu'une valeur individuelle, puisqu'il dépendrait immédiatement de la représentation par laquelle l'objet serait *donné*.

C'est donc la propriété qu'a l'état de l'esprit dans la représentation donnée de pouvoir être universellement partagé, qui doit, comme condition subjective du jugement de goût, servir de fondement à ce jugement, et avoir pour conséquence le plaisir attaché à l'objet. Mais rien ne peut être universellement partagé que la connaissance, et la représentation, en tant qu'elle appartient à la connaissance. Car ce n'est que sous ce point de vue que cette dernière est objective, et que la faculté représentative de chacun est obligée de l'admettre. Si donc le motif du jugement qui attribue à une représentation la propriété de pouvoir être universellement partagée ne doit être conçu que subjectivement, c'est-à-dire sans concept de l'objet, il ne peut être autre chose que cet état de l'esprit déterminé par la relation des facultés représentatives entre elles, en tant qu'elles rapportent une représentation donnée à la connaissance en général.

Les facultés cognitives mises en jeu par cette représentation y sont dans un libre jeu, parce que nul concept déterminé ne les astreint à une règle particulière de connaissance. L'état de l'esprit dans cette représentation ne doit donc être autre chose que le sentiment du libre jeu des facultés représentatives s'exerçant sur une représentation donnée pour en tirer une connaissance en général. Or une représentation par laquelle un objet est donné, pour devenir une connaissance en général, suppose l'*imagination*, qui rassemble les divers éléments de l'intuition, et l'*entendement*, qui donne l'unité au concept unissant les représentations ;

et cet état, qui résulte du *libre jeu* des facultés cognitives dans une représentation par laquelle un objet est donné, doit pouvoir être universellement partagé, puisque la connaissance, en tant que détermination de l'objet, avec laquelle des représentations données (dans quelque sujet que ce soit) doivent s'accorder, est le seul mode de représentation qui ait une valeur universelle.

La propriété subjective qu'a le mode de représentation propre au jugement de goût de pouvoir être universellement partagé, ne supposant point de concept déterminé, ne peut donc être autre chose que l'état de l'esprit dans le libre jeu de l'imagination et de l'entendement (en tant que ces deux facultés s'accordent comme l'exige toute connaissance en général) : nous avons en effet la conscience que ce rapport subjectif de ces facultés à la connaissance en général, doit être valable pour chacun, et peut être, par conséquent, universellement partagé, de même que toute connaissance déterminée, qui suppose toujours ce rapport comme sa condition subjective.

Ce jugement purement subjectif (esthétique) sur l'objet, ou sur la représentation par laquelle l'objet est donné, précède le plaisir attaché à cet objet, et il est le fondement de ce plaisir que nous trouvons dans l'harmonie de nos facultés cognitives ; mais cette universalité des conditions subjectives du jugement sur les objets ne peut donner qu'une valeur universelle subjective à la satisfaction que nous attachons à la représentation de l'objet appelé beau.

Qu'il y ait un plaisir à voir partager l'état de son esprit, même relativement aux facultés de connaître, c'est ce qu'on pourrait aisément démontrer (empiriquement et psychologiquement) par le penchant naturel à l'homme pour la société. Mais cela ne suffirait pas pour notre but. Le plaisir que nous sentons dans le jugement de goût, nous l'exigeons de tous comme nécessaire, comme si, en appelant une chose belle, il s'agissait pour nous d'une qualité de l'objet, déterminée par des concepts, et pourtant la beauté n'est rien en soi et indépendamment de sa relation au sentiment du sujet. Mais il faut ajourner l'examen de cette question jusqu'à ce que nous ayons répondu à celle-ci : Peut-il y avoir des jugements esthétiques *a priori*, et comment sont-ils possibles ?

Nous avons à nous occuper maintenant d'une question

plus facile ; il s'agit de savoir comment nous avons conscience dans le jugement de goût d'une harmonie subjective entre nos facultés de connaître, si c'est esthétiquement par le seul sens intime et la sensation, ou intellectuellement par la conscience de notre activité les mettant en jeu à dessein.

Si la représentation donnée qui occasionne le jugement de goût était un concept unissant l'entendement et l'imagination dans un jugement sur l'objet pour déterminer une connaissance de cet objet, la conscience de ce rapport des facultés de connaître serait intellectuelle (comme dans le schématisme objectif du Jugement dont traite la critique). Mais alors ce ne serait plus un jugement se rapportant au plaisir ou à la peine, et par conséquent un jugement de goût ; car le jugement de goût, indépendant de tout concept, détermine l'objet relativement à la satisfaction et au prédicat de la beauté. Cette harmonie subjective des facultés de connaître ne peut donc être reconnue qu'au moyen de la sensation. L'état des deux facultés de l'imagination et de l'entendement, animées, au moyen de la représentation donnée, d'une activité indéterminée, mais cependant concordante, c'est-à-dire de cette activité que suppose une connaissance en général, c'est la sensation pour laquelle le jugement de goût postule la propriété de pouvoir être universellement partagée. Une relation des facultés à leur objet ne peut être que conçue ; mais, si elle se fonde sur des conditions subjectives, elle peut être sentie dans l'effet produit sur l'esprit ; et dans une relation qui n'a point de concept pour fondement (comme la relation des facultés représentatives à une faculté de connaître en général), il n'y a de conscience possible de cette relation qu'au moyen de la sensation de l'effet qui consiste dans le jeu facile des deux facultés de l'esprit (l'imagination et l'entendement) animées par un commun accord. Une représentation qui, par elle seule et sans comparaison avec d'autres, se trouve pourtant d'accord avec les conditions d'universalité qu'exige la fonction de l'entendement en général, établit, entre les facultés de connaître cette concordance que nous demandons pour toute connaissance, et que par conséquent nous regardons comme valable pour quiconque est déterminé à juger par l'entendement et les sens réunis (pour chaque homme).

D'où une troisième définition du Beau :

Le *beau* est ce qui plaît universellement sans concept.

(*Critique du Jugement*, trad. Barni, Félix Alcan, édit.)

IV. — LE JUGEMENT DE GOUT N'A POUR PRINCIPE QUE LA FORME DE LA FINALITÉ D'UN OBJET (OU DE SA REPRÉSENTATION).

Toute fin, considérée comme un principe de satisfaction, renferme toujours un intérêt comme motif du jugement porté sur l'objet du plaisir. Le jugement du goût ne peut donc avoir pour principe une fin subjective. Il ne peut être non plus déterminé par la représentation d'une fin objective ou d'une possibilité de l'objet même fondée sur les principes de la liaison des fins, et par conséquent par un concept du bien ; car ce n'est pas un jugement de connaissance, mais un jugement esthétique, qui ne concerne aucun *concept* de la nature ou de la possibilité interne ou externe de l'objet, dérivant de telle ou telle cause, mais simplement le rapport de nos facultés représentatives entre elles, en tant qu'elles sont déterminées par une représentation.

Or ce rapport, qui se manifeste quand nous regardons un objet comme beau, est lié avec le sentiment d'un plaisir auquel nous reconnaissons par le jugement de goût une valeur universelle ; par conséquent, il ne faut pas plus chercher la raison déterminante de cette espèce de jugement dans une sensation agréable, accompagnant la représentation, que dans la représentation de la perfection de l'objet et dans le concept du bien. La finalité subjective et sans fin (ni objective, ni subjective) de la représentation d'un objet, par conséquent la simple forme de la finalité dans la représentation par laquelle un objet nous est *donné*, en tant que nous en avons conscience, voilà donc ce qui seul peut constituer la satisfaction que nous jugeons sans concept pouvant être universellement partagée, et par conséquent le motif du jugement de goût.

D'où une quatrième définition de la beauté :

La *beauté* est la forme de la *finalité* d'un objet, en tant qu'elle y est perçue *sans représentation de fin*.

(*Critique du Jugement*, trad. Barni, Félix Alcan, éd.)

V. — D'UN SENS COMMUN ESTHÉTIQUE.

Les connaissances et les jugements, ainsi que la conviction qui les accompagne, doivent pouvoir être universellement partagés ; car sinon il n'y aurait rien de commun entre ces connaissances et leur objet ; elles ne seraient toutes qu'un jeu purement subjectif des facultés représentatives, précisément comme le veut le scepticisme. Mais si des connaissances doivent pouvoir être partagées, cet état de l'esprit qui consiste dans l'accord des facultés de connaître avec une connaissance en général, et cette proportion qui convient à une représentation (par laquelle un objet nous est donné) pour qu'elle devienne une connaissance, doivent aussi pouvoir être universellement partagés : car, sans cette proportion, condition subjective du connaître, la connaissance ne pourrait surgir comme effet. Aussi a-t-elle toujours lieu réellement quand un objet donné par les sens excite l'imagination à en assembler les divers éléments, et que celle-ci à son tour excite l'entendement à leur donner de l'unité ou à en faire des concepts. Mais cette concordance des facultés de connaître a, suivant la diversité des objets donnés, des proportions différentes. Toutefois elle doit toujours être telle que l'activité harmonieuse des deux facultés (dont l'une provoque l'autre) soit le plus utile à ces deux facultés relativement à la connaissance en général (d'objets donnés), et cette harmonie ne peut être déterminée que par le sentiment (et non d'après des concepts). Or, comme elle doit pouvoir être universellement partagée, et par conséquent aussi le sentiment que nous en avons (dans une représentation donnée), et que la propriété qu'a un sentiment de pouvoir être universellement partagé suppose un sens commun, on aura raison d'admettre ce sens commun sans s'appuyer pour cela sur des observations psychologiques, mais comme la condition nécessaire de cette propriété qu'a notre connaissance de pouvoir être universellement partagée, et que doit supposer toute logique et tout principe de connaissance qui n'est pas sceptique.

D'où une cinquième définition de la beauté :

Le *beau* est ce qui est reconnu sans concept comme l'objet d'une satisfaction *nécessaire*.

(*Critique du Jugement*, trad. Barni, Félix Alcan, éd.)

VI. — IMAGINATION ET ENTENDEMENT DANS LE JUGEMENT DE GOUT

Si on tire le résultat des analyses précédentes, on trouve que tout se ramène au concept du goût, c'est-à-dire d'une faculté de juger un objet dans son rapport avec le jeu libre et légitime de l'imagination. Or, lorsque dans un jugement de goût, l'imagination est considérée dans sa liberté, elle n'est pas regardée comme reproductive, comme quand elle est soumise aux lois de l'association, mais comme productive et spontanée (comme cause de formes arbitraires d'intuitions possibles) ; et, quoique, dans l'appréhension d'un objet sensible donné, elle soit liée à la forme déterminée de cet objet et n'ait pas un libre jeu (comme dans la poésie), on voit bien cependant que l'objet peut lui fournir précisément une forme, un assemblabe d'éléments divers, tel que, si elle était abandonnée à elle-même, elle pourrait le produire conformément aux *lois de l'entendement* en général. Mais n'est-ce pas une contradiction que l'imagination soit libre et qu'en même temps elle se conforme d'elle-même à des lois, c'est-à-dire qu'elle renferme une autonomie ? L'entendement seul donne la loi. Mais quand l'imagination est contrainte de procéder suivant une loi déterminée, sa production est, quant à la forme, déterminée par des concepts qui indiquent ce qui doit être ; et alors la satisfaction, comme nous l'avons montré plus haut, n'est pas celle du beau, mais celle du bien (de la perfection, au moins de la perfection formelle), et le jugement n'est pas un jugement de goût. Un rapport de conformité à des lois qui ne suppose aucune loi déterminée, un accord subjectif de l'imagination avec l'entendement, et non un accord objectif comme celui qui a lieu quand la représentation est rapportée au concept déterminé d'un objet, voilà donc ce qui seul peut constituer une libre conformité aux lois de l'entendement (laquelle est aussi appelée finalité sans fin), et en quoi consiste la propriété d'un jugement de goût.

Or les critiques du goût citent ordinairement comme les exemples les plus simples et les plus incontestables de la beauté les figures géométriquement régulières, comme un cercle, un carré, un cube, etc. Et cependant on ne les nomme régulières, que parce qu'on ne peut les représenter qu'en les considérant comme de simples exhibitions d'un concept

déterminé (qui prescrit à la figure sa règle). Il faut donc que l'une de ces deux manières de juger soit fausse, ou celle des critiques qui attibue de la beauté à ces sortes de figures, ou la nôtre qui trouve la finalité sans concept nécessaire à la beauté.

Personne n'accordera aisément qu'il soit nécessaire d'avoir du goût, pour attacher plus de satisfaction à un cercle qu'à la première figure venue, à un quadrilatère dont les côtés et les angles sont égaux qu'à un quadrilatère dont les angles sont aigus et les côtés irréguliers et qui est comme boiteux, car cela ne regarde que l'intelligence commune et non le goût. Là où il y a un but, celui, par exemple, de déterminer la grandeur d'un lieu ou de montrer dans un dessin le rapport des parties entre elles et avec le tout, il faut que les figures soient régulières, même les plus simples ; et la satisfaction ne repose pas immédiatement sur l'intuition de la forme, mais sur son utilité relativement à telle ou telle fin possible. Une chambre dont les murs forment des angles aigus, un parterre de cette espèce, toute violation en général de la symétrie, aussi bien dans la figure des animaux (par exemple la privation d'un œil) que dans celle des bâtiments ou des parterres de fleurs, déplaît, parce qu'elle est au contraire aux fins de ces choses, et je ne parle pas seulement de l'usage déterminé qu'on en peut faire pratiquement, mais de toutes les fins qu'on y peut considérer. Or cela ne s'applique pas au jugement de goût, qui, lorsqu'il est pur, attache immédiatement la satisfaction à la simple *considération* de l'objet, sans égard à aucun usage ou à aucune fin.

La régularité, qui conduit au concept d'un objet, est la condition indispensable (*conditio sine qua non*) pour saisir l'objet en une seule représentation et déterminer les éléments divers qui constituent sa forme. Cette détermination est un but relativement à la connaissance, et sous ce rapport même, elle est toujours liée à la satisfaction (qui accompagne l'exécution de tout dessein même problématique). Mais il n'y a là qu'une approbation donnée à la solution d'un problème, et non pas un libre exercice, une finalité indéterminée des facultés de l'esprit qui a pour objet ce que nous appelons beau, et où l'intelligence est au service de l'imagination et non celle-ci au service de celle-là.

Dans une chose qui n'est possible que par une fin, comme

un édifice, même un animal, la régularité qui consiste dans la symétrie, doit exprimer l'unité de l'intuition qui accompagne le concept de la fin, et elle appartient à la connaissance. Mais là où il ne doit y avoir qu'un libre jeu des facultés représentatives (sous la condition, toutefois, que l'entendement n'en souffre aucune atteinte), dans les jardins de plaisance, les ornements de chambre, les meubles élégants, etc., on évite autant que possible la régularité qui révèle une contrainte. Aussi le goût des jardins anglais, celui des meubles gothiques pousse-t-il la liberté de l'imagination jusqu'aux limites du grotesque, et c'est précisément dans cette absence de toute contrainte, de toute règle, que le goût, s'appliquant aux fantaisies de l'imagination, peut montrer toute sa perfection.

Tout objet exactement régulier (qui se rapproche de la régularité mathématique) a quelque chose en soi qui répugne au goût ; la contemplation n'en occupe pas longtemps l'esprit, et, à moins que celui-ci n'ait expressément pour fin la connaissance ou quelque but pratique déterminé, il y trouve un grand ennui. Au contraire, ce en quoi l'imagination peut se jouer librement et harmonieusement est toujours nouveau pour nous et on ne se fatigue pas de le regarder. *Marsden*, dans sa description de Sumatra, remarque que dans ce pays les libres beautés de la nature entourent le spectateur de toutes parts, et ont à cause de cela peu d'attrait pour lui, tandis qu'il était bien plus frappé lorsqu'au milieu d'une forêt il trouvait un champ de poivre où les perches sur lesquelles s'appuie cette plante, formaient des allées parallèles ; il en conclut que la beauté sauvage, irrégulière en apparence, ne plaît qu'à cause du contraste à celui qui est rassasié de la régulière. Mais il n'avait qu'à essayer de rester un jour dans son champ de poivre pour s'apercevoir que, quand l'entendement s'est mis d'accord au moyen de la régularité avec l'ordre dont il a toujours besoin, l'objet ne le retient pas davantage, et qu'il impose au contraire à l'imagination une contrainte pénible, tandis que la nature, riche et variée en ce pays jusqu'à la prodigalité, et n'étant soumise à la contrainte d'aucune règle d'art, pouvait fournir à son goût une nourriture durable. — Le chant même des oiseaux que nous ne pouvons ramener à des règles musicales paraît annoncer plus de liberté, et par conséquent mieux convenir au goût que celui des hom-

mes, qui est soumis à toutes les règles de la musique ; on est bien plus tôt fatigué de ce dernier, quand il est souvent et longtemps renouvelé. Mais ici, nous prenons sans doute la sympathie qu'excite en nous la gaieté d'un petit animal que nous aimons pour la beauté de son chant, car quand ce chant est bien exactement imité par l'homme (comme quelquefois le chant de la cigale), il semble tout à fait insipide à notre oreille.

Il faut encore distinguer les belles choses des beaux aspects que nous prêtons aux objets (que leur éloignement nous empêche souvent de connaîttre plus directement). Dans ce dernier cas, le goût semble moins s'attacher à ce que l'imagination saisit dans ce champ qu'y chercher pour celle-ci une occasion de fiction, c'est-à-dire ces fantaisies particulières dont s'entretient l'esprit continuellement excité par une variété de choses qui frappent l'œil : tel est l'aspect des formes changeantes du feu d'une cheminée ou d'un ruisseau qui murmure ; ces choses ne sont pas des beautés, mais elles ont un attrait pour l'imagination, en entretenant son libre jeu.

(*Critique du Jugement*, trad. Barni, Félix Alcan, éd)

VII. — LE BEAU ET LE SUBLIME.

Le beau et le sublime s'accordent en ce que tous deux plaisent par eux-mêmes. En outre, ni l'un ni l'autre ne supposent de jugement sensible ni de jugement logiquement déterminant, mais un jugement de réflexion ; par conséquent la satisfaction qui s'y attache ne dépend pas d'une sensation, comme celle de l'agréable, ni d'un concept déterminé, comme celle du bien, quoiqu'elle se rapporte à des concepts, mais qui restent indéterminés ; elle est liée à la simple exhibition ou à la faculté d'exhibition ; elle exprime l'accord de cette faculté ou de l'imagination dans une intuition donnée avec le *pouvoir* de fournir des *concepts* que possèdent l'entendement et la raison. Aussi le beau et le sublime ne donnent-ils lieu qu'à des jugements *particuliers*, mais qui s'attribuent une valeur universelle, quoiqu'ils ne prétendent qu'au sentiment de plaisir, et non point à une connaissance de l'objet.

Mais il y a entre l'un et l'autre des différences considérables. Le beau de la nature concerne la forme de l'objet,

laquelle consiste dans la limitation ; le sublime, au contraire, doit être cherché dans un objet sans forme, en tant qu'on se représente dans cet objet ou, à son occasion, l'*illimitation*, en concevant en outre dans celle-ci la totalité. D'où il suit que nous regardons le beau comme l'exhibition d'un concept indéterminé de l'entendement, le sublime, comme l'exhibition d'un concept indéterminé de la raison. D'un côté, la satisfaction est liée à la représentation de la *qualité* ; de l'autre, à celle de la *quantité*. Autre différence entre ces deux espèces de satisfaction : la première contient le sentiment d'une excitation directe des forces vitales, et, pour cette raison, elle n'est pas incompatible avec les charmes qui attirent la sensibilité et avec les jeux de l'imagination ; la seconde est un plaisir qui ne se produit qu'indirectement, c'est-à-dire qui n'est excité que par le sentiment d'une suspension momentanée des forces vitales et de l'effusion qui la suit et qui en est devenue plus forte ; ce n'est plus par conséquent l'émotion d'un jeu, mais quelque chose de sérieux produit par l'occupation de l'imagination. Aussi le sentiment du sublime est-il incompatible avec toute espèce de charmes, et comme l'esprit ne s'y sent pas seulement attiré par l'objet, mais aussi repoussé, cette satisfaction est moins un plaisir positif qu'un sentiment d'admiration ou de respect c'est-à-dire, pour lui donner le nom qu'elle mérite, un plaisir négatif.

Mais voici la différence la plus importante, la différence essentielle entre le sublime et le beau. Considérons, comme il est juste, le sublime dans les objets de la nature (le sublime dans l'art est toujours soumis à la condition de s'accorder avec la nature) et plaçons à côté la beauté naturelle (celle qui existe par elle-même) : celle-ci renferme une finalité de forme, par laquelle l'objet paraît avoir été prédéterminé pour notre imagination, et elle constitue ainsi en soi un objet de satisfaction ; mais l'objet qui excite en nous, sans le secours d'aucun raisonnement, par la simple appréhension que nous en avons, le sentiment du sublime, peut paraître, quant à la forme, discordant avec notre faculté de juger et avec notre faculté d'exhibition, et être jugé cependant plus sublime qu'il semble faire plus de violence à l'imagination.

On voit par là que nous nous exprimons en général d'une manière inexacte, en appelant sublime un *objet de la nature*,

quoique nous puissions justement nommer beaux un grand nombre de ces objets ; car comment peut-on désigner par une expression qui marque l'assentiment ce qui en soi est saisi comme discordant ? Tout ce que nous pouvons dire de l'objet, c'est qu'il est propre à servir d'exhibition à une sublimité qui peut être trouvée dans l'esprit ; car nulle forme sensible ne peut contenir le sublime proprement dit : il repose uniquement sur des idées de la raison, qui, bien qu'on ne puisse trouver une exhibition qui leur convienne, sont arrêtées et rappelées dans l'esprit par cette disconvenance même que nous trouvons entre elles et les choses sensibles. Ainsi, le vaste Océan, soulevé par la tempête, ne peut être appelé sublime. Son aspect est terrible, et il faut que l'esprit soit déjà rempli de diverses idées pour qu'une telle intuition détermine en lui un sentiment qui lui-même est sublime, puisqu'il le pousse à négliger la sensibilité et à s'occuper d'idées qui ont une plus haute destination.

La beauté de la nature (celle qui existe par elle-même) nous découvre une technique naturelle, et nous la représente comme un système de lois dont nous ne trouvons pas le principe dans notre entendement ; ce principe, c'est celui d'une finalité relative à l'usage du Jugement dans son application aux phénomènes, et de là vient que nous ne les rapportons plus à la nature comme à un mécanisme sans but, mais comme à un art. Par là, il est vrai, notre connaissance des objets de la nature ne se trouve point étendue, mais notre concept de la nature cesse d'être le concept d'un pur mécanisme, il devient celui d'un art, et cela nous invite à entreprendre de profondes recherches sur la possibilité d'une telle forme. Mais dans ce que nous avons coutume d'appeler sublime de la nature, il n'y a rien qui nous conduise à des principes objectifs particuliers et à des formes de la nature conformes à ces principes, car la nature éveille surtout les idées du sublime par le spectacle du chaos, du désordre et de la dévastation, pourvu qu'elle y montre de la grandeur et de la puissance. On voit que le concept du sublime de la nature n'est pas à beaucoup près aussi important et aussi riche en conséquences que celui du beau, et qu'il ne révèle en général aucune finalité dans la nature même, mais seulement dans l'*usage* que nous pouvons faire des intuitions de la nature, pour nous rendre sensible une finalité tout à fait indépendante de celle-ci. Le principe du beau de la

nature doit être cherché hors de nous, celui du sublime en nous-mêmes, dans une disposition de l'esprit qui donne à la représentation de la nature un caractère sublime.

D'où les deux définitions suivantes du sublime.

Le sublime est ce en comparaison de quoi toute autre chose est petite.

Il est aisé de voir ici qu'on ne peut rien trouver dans la nature, si grand que nous le jugions, qui, considéré sous un autre point de vue, ne puisse descendre jusqu'à l'infiniment petit, et que réciproquement il n'y a rien de si petit qui, relativement à des mesures plus petites encore, ne puisse s'élever aux yeux de notre imagination jusqu'à la grandeur d'un monde. Les télescopes ont fourni une riche matière à la première observation, les microscopes à la seconde. Il n'y a donc pas d'objet des sens qui, considéré sur ce pied, puisse être appelé sublime. Mais précisément parce qu'il y a dans notre imagination un effort vers un progrès à l'infini, et dans notre raison une prétention à l'absolue totalité comme ă une idée réelle, cette disconvenance même qui se manifeste entre notre faculté d'estimer la grandeur des choses du monde sensible et cette idée éveille en nous le sentiment d'une faculté suprasensible ; et c'est l'usage que le Jugement fait naturellement de certains objets en faveur de ce sentiment, et non l'objet des sens, qui est absolument grand, tandis qu'en comparaison tout autre usage est petit. Par conséquent, ce que nous nommons sublime, ce n'est pas l'objet, mais la disposition d'esprit produite par une certaine représentation occupant le Jugement réfléchissant.

Nous pouvons donc ajouter cette formule à la précédente définition du sublime :

Le sublime est ce qui ne peut être conçu sans révéler une faculté de l'esprit qui surpasse toute mesure des sens.

(*Critique du Jugement*, trad. Barni, Félix Alcan, éd.)

VIII. — DE LA QUALITÉ DE LA SATISFACTION ATTACHÉE AU JUGEMENT DU SUBLIME

Le sentiment de notre incapacité à atteindre une idée, *qui est pour nous une loi*, c'est l'*estime*. Or l'idée de la compréhension de tout phénomène possible dans l'intuition

d'un tout, nous est prescrite par une loi de la raison, qui ne reconnaît d'autre mesure universelle et immuable que le tout absolu. Mais notre imagination, même dans son plus grand effort, montre ses limites et son inaptitude à l'égard de cette compréhension d'un objet donné en un tout d'intuition qu'on attend d'elle (par conséquent à l'égard de l'exhibition de l'idée de la raison), mais en même temps aussi elle montre que sa destination est de chercher à s'approprier à cette idée comme à une loi. Ainsi le sentiment du sublime dans la nature est un sentiment d'estime pour notre propre destination ; mais par une sorte de substitution (en convertissant en estime pour l'objet celle que nous éprouvons pour l'idée de l'humanité en nous), nous rapportons ce sentiment à un objet de la nature qui nous rend comme visible la supériorité de la destination rationnelle de nos facultés de connaître sur le plus grand pouvoir de la sensibilité.

Le sentiment du sublime est donc à la fois un sentiment de peine qui naît de la disconvenance de l'imagination, dans l'estimation rationnelle, et un sentiment de plaisir produit par l'accord de ce même jugement, que nous portons sur l'impuissance des plus grands efforts de la sensibilité, avec des idées de la raison, en tant que c'est pour nous une loi de ne pas laisser de tendre à ces idées. C'est en effet pour nous une loi (de la raison), et il est dans notre destination de regarder comme petit, en comparaison des idées de la raison, tout ce que la nature, en tant qu'objet des sens, contient de grand pour nous ; et ce qui excite en nous le sentiment de cette destination supra-sensible s'accorde avec cette loi. Or l'effort extrême que fait l'imagination pour arriver à l'exhibition de l'unité dans l'estimation de la grandeur indique une relation à quelque chose d'*absolument grand*, par conséquent aussi une relation à cette loi de la raison qui ne permet pas une autre mesure suprême des grandeurs. Ainsi, la perception intérieure de la disconvenance de toute mesure sensible avec l'estimation rationnelle de la grandeur suppose une conformité aux lois de la raison ; elle contient une peine excitée en nous par le sentiment de notre destination supra-sensible, d'après laquelle il convient, et par conséquent c'est un plaisir de trouver toute mesure de la sensibilité inférieure aux idées de l'entendement.

Dans la représentation du sublime de la nature l'esprit se sent ému, tandis que dans ses jugements esthétiques sur le beau de la nature, il reste dans une calme contemplation. Cette émotion (surtout à son début) est comme un ébranlement dans lequel nous nous sentons alternativement et rapidement attirés et repoussés par le même objet. Le transcendant est pour l'imagination (qui y est poussée dans l'appréhension de l'intuition) comme un abîme où elle craint de se perdre ; mais pour l'idée rationnelle du suprasensible, il n'y a rien de transcendant, il n'y a rien que de légitime à tenter un pareil effort d'imagination : par conséquent il y a ici une attraction précisément égale à la répulsion qui agit sur la pure sensibilité. Mais le jugement même n'est toujours qu'esthétique, parce que, sans se fonder sur aucun concept déterminé de l'objet il se borne à représenter le jeu subjectif des facultés de l'esprit (l'imagination et la raison) comme harmonieux dans leur contraste même. Car l'imagination et la *raison*, par leur opposition, comme, dans le jugement du beau, l'imagination et l'*entendement*, par leur accord, produisent une finalité subjective des facultés de l'esprit, c'est-à-dire le sentiment que nous avons une raison pure indépendante, ou une faculté d'estimer la grandeur dont la supériorité ne peut être rendue sensible qu'au moyen de l'insuffisance de l'imagination, qui est elle-même illimitée dans l'exbibition des grandeurs (des objets sensibles).

La mesure d'un espace (en tant qu'appréhension) est en même temps une description de cet espace, par conséquent un mouvement objectif de l'imagination, et une *progression ;* la compréhension de la pluralité dans l'unité, non par la pensée, mais par l'intuition, par conséquent la compréhension en un moment des éléments successivement saisis est au contraire une *régression* qui supprime la condition du temps dans la progression de l'imagination et nous donne la *coexistence*. C'est donc (puisque la succession du temps est une condition subjective de l'imagination) un mouvement subjectif de l'imagination, par lequel cette faculté fait violence au sens intime et qui doit être d'autant plus remarquable, que le quantum compris par l'imagination dans une intuition est plus grand. Ainsi, l'effort tenté pour saisir dans une intuition unique une mesure de grandeur dont l'appréhension exige beaucoup de temps est un

mode de représentation, qui, subjectivement considéré, ne s'accorde pas avec le but qu'il se propose, mais qui contient une finalité objective, puisqu'il est nécessaire à l'estimation de la grandeur, et cette violence même que l'imagination fait au sujet est jugée conforme à *toute la destination* de l'esprit.

La qualité du sentiment du sublime consiste en ce qu'il est le sentiment d'un déplaisir qui se lie à la faculté de juger esthétiquement d'un objet, et dans lequel nous nous représentons en même temps une finalité. C'est qu'en effet la conscience de notre propre impuissance éveille celle d'une faculté illimitée, et que l'esprit ne peut juger esthétiquement de celle-ci que par celle-là.[1]

Dans l'estimation logique de la grandeur, l'impossibilité d'arriver à l'absolue totalité par la progression de la mesure des choses du monde sensible dans le temps et dans l'espace était regardée comme objective, c'est-à-dire comme une impossibilité de *concevoir* l'infini comme donné tout entier, et non pas comme purement subjective, c'est-à-dire comme une impuissance à le *saisir*, car il ne s'agit pas là du degré de la compréhension dans une intuition prise pour mesure, mais tout se rapporte à un concept de nombre. Mais dans une estimation esthétique de la grandeur, le concept de nombre doit être écarté ou modifié, et la compréhension de l'imagination comme unité de mesure (abstraction faite par conséquent des concepts d'une loi de la génération successive des concepts de grandeur) est seule conforme à ce genre d'estimation. — Or, quand une grandeur touche presque la limite de notre faculté de compréhension par intuition, et que l'imagination est provoquée par des quantités numériques (dans lesquelles nous sentons que notre puissance n'a pas de limites) à chercher la compréhension esthétique d'une plus grande unité, nous nous sentons alors esthétiquement renfermés dans des limites ; mais en même temps, en considérant l'extension que cherche à prendre l'imagination pour s'approprier à ce qui est illimité dans notre faculté de raison, c'est-à-dire à l'idée de la totalité absolue, nous trouvons une certaine finalité dans la peine que nous éprouvons, et par conséquent dans la disconvenance de l'imagination avec les idées rationnelles que cette disconvenance même a pour effet d'éveiller. Voilà comment le jugement esthétique renferme une finalité

subjective pour la raison, en tant que source d'idées, c'est-à-dire d'une compréhension intellectuelle auprès de laquelle toute compréhension esthétique est petite, et c'est ainsi qu'en déclarant un objet sublime nous éprouvons un sentiment de plaisir, qui n'est possible qu'au moyen d'un sentiment de peine.

(*Critique du Jugement*, trad. Barni, Félix Alcan, éd.)

IX. — DE LA BEAUTÉ COMME SYMBOLE DE LA MORALITÉ.

Pour prouver la réalité de nos concepts, il faut toujours des intuitions. S'agit-il de concepts empiriques, ces dernières s'appellent *exemples*. S'agit-il de concepts purs de l'entendement ce sont des *schèmes*. Quant à la réalité objective des concepts de la raison, c'est-à-dire des idées, en demander la preuve, au point de vue de la connaissance thoérique, c'est demander quelque chose d'impossible, puisqu'il ne peut y avoir d'intuition qui leur corresponde.

Toute *hypotypose* (exhibition, *subjectio sub adspectum*), en tant que représentation sensible, est double : elle est *schématique*, quand l'intuition qui correspond à un concept saisi par l'entendement est donnée *a priori* ; *symbolique*, lorsqu'à un concept, que la raison seule peut concevoir, mais auquel acune intuition sensible ne peut correspondre, est soumise une intuition avec laquelle s'accorde un procédé du jugement qui n'est qu'analogue à celui qu'il suit dans le schématisme, c'est-à-dire qui ne s'accorde avec celui-ci que par la règle et non par l'intuition même, par conséquent par la forme seule de la réflexion, et non par son contenu.

C'est à tort que les nouveaux logiciens emploient le mot *symbolique*, pour désigner le mode de représentation opposé au mode intuitif ; car le mode symbolique n'est qu'une *espèce* du mode intuitif. Ce dernier (le mode intuitif) peut en effet se diviser en mode *schématique* et mode *symbolique*. Tous deux sont des hypotyposes, c'est-à-dire des exhibitions (*exhibitiones*) ; on y trouve autre chose que de simples *caractères*, ou des signes sensibles destinés à désigner les concepts auxquels on les associe. Ces derniers ne contiennent rien qui appartienne à l'intuition de l'objet, mais ils servent seulement de moyen de reproduction, suivant la loi d'association à laquelle est soumise l'imagination, par conséquent dans un but sujectif. Tels sont les mots ou les signes visibles

(algébriques et même mimiques), en tant que simples *expressions* des concepts.

Toutes les intuitions qui sont soumises à des concepts *a priori* sont donc ou des *schèmes* ou des *symboles* : les premiers contiennent des exhibitions directes, les seconds des exhibitions indirectes du concept. Les premiers procèdent démonstrativement, les seconds au moyen d'une analogie (pour laquelle on se sert même d'intuitions empiriques). Dans ce dernier cas, le Jugement a une double fonction, d'abord d'appliquer le concept à l'objet d'une intuition sensible, et ensuite d'appliquer à un tout autre objet, dont le premier n'est que le symbole, la règle de la réflexion que nous faisons sur cette intuition. C'est ainsi qu'on représente *symboliquement* un état monarchique par un corps animé, quand il est dirigé d'après une constitution et des lois populaires, ou par une pure machine, comme par exemple un moulin à bras, quand il est gouverné par une volonté unique et absolue. Entre un état despotique et un moulin à bras il n'y a aucune ressemblance, mais il y en a entre les règles, au moyen desquelles nous réfléchissons sur ces deux choses et sur leur causalité. — Ce point a été jusque-là peu éclairci, quoiqu'il mérite un plus profond examen ; mais ce n'est pas ici le lieu de nous y arrêter. Notre langue est pleine de semblables exhibitions indirectes fondées sur une analogie, dans lesquelles l'expression ne contient pas un schème propre au concept, mais seulement un symbole pour la réflexion. Telles sont les expressions *fondement* (appui, base), *dépendre* (tenir à quelque chose de plus élevé), *découler* de quelque chose (pour suivre), *substance* (le soutien des accidents, comme s'exprime *Locke*). De même d'une infinité d'autres hypotyposes symboliques et non schématiques, et d'expressions qui servent à désigner des concepts, non pas au moyen d'une intuition directe, mais seulement d'après une analogie avec l'intuition, c'est-à-dire en faisant passer la réflexion que fait l'esprit sur un objet de l'intuition à un tout autre concept auquel une intuition ne peut jamais peut-être correspondre directement. Si on peut déjà nommer connaissance un simple mode de représentation (et cela est bien permis quand il ne s'agit pas d'un principe qui détermine l'objet théoriquement, relativement à ce qu'il est en soi, mais qui le détermine pratiquement, en nous montrant ce que l'idée de cet objet doit être pour nous

et pour l'usage auquel elle convient), alors toute notre connaissance de Dieu est simplement symbolique, et celui qui la regarde comme schématique, ainsi que les attributs d'entendement, de volonté, etc., qui ne prouvent leur réalité objective que dans les êtres du monde, celui-là tombe dans l'anthropomorphisme, de même que celui qui écarte toute espèce de mode intuitif tombe dans le déisme, ou dans ce système suivant lequel on ne connaît absolument rien de Dieu, pas même au point de vue pratique.

Or je dis que le beau est le symbole de la moralité, et que c'est seulement sous ce point de vue (en vertu d'une relation naturelle à chacun, et que chacun exige de tous les autres, comme un devoir) qu'il plaît et qu'il prétend à l'assentiment universel, car l'esprit s'y sent comme ennobli, et s'élève au-dessus de cette simple capacité en vertu de laquelle nous recevons avec plaisir des impressions sensibles, et il estime la valeur des autres d'après cette même maxime du Jugement. C'est l'*intelligible* que le goût a en vue, comme l'a montré le paragraphe précédent ; c'est vers lui en effet que conspirent nos facultés de connaître supérieures, et sans lui il y aurait contradiction entre leur nature et les prétentions qu'élève le goût. Dans cette faculté le Jugement ne se voit plus, comme quand il n'est qu'empirique, soumis à une hétéronomie des lois de l'expérience : il se donne à lui-même sa loi relativement aux objets d'une si pure satisfaction, comme fait la raison relativement à la faculté de désirer ; et par cette possibilité intérieure qui se manifeste dans le sujet, comme par la possibilité extérieure d'une nature qui s'accorde avec la première, il se voit lié à quelque chose qui se révèle dans le sujet même et en dehors du sujet, et qui n'est ni nature ni liberté, mais qui est lié au principe de cette dernière, c'est-à-dire avec le supra-sensible, dans lequel la faculté théorique se confond avec la faculté pratique, d'une manière inconnue, mais semblable pour tous.

(*Critique du Jugement*, trad. Barni, Félix Alcan, éd.)

X. — DU PRINCIPE DE FINALITÉ ET DE SON LÉGITIME USAGE

Les principes transcendentaux de la connaissance nous autorisent à admettre une finalité par laquelle la nature, dans ses lois particulières, s'accorde subjecti-

vement avec la faculté de compréhension du Jugement humain, et qui nous permet de lier les expériences particulières en un sytème ; car, parmi les diverses productions de la nature, on peut admettre aussi la possibilité de certaines productions qui aient cette forme spécifique pour caractère, c'est-à-dire qui, comme si elles étaient faites tout exprès pour notre faculté de juger, servent, par leur variété et leur unité, comme à fortifier et à entretenir les forces de l'esprit (qui sont en jeu dans l'exercice de cette faculté), ce qui leur a valu le nom de *belles* formes.

Mais que les choses de la nature soient entre elles dans le rapport de moyens à fins, et que leur possibilité ne puisse être suffisamment comprise qu'au moyen de cette espèce de causalité, c'est ce dont nous ne trouvons pas la raison dans l'idée générale de la nature considérée comme l'ensemble des objets des sens. En effet, dans le cas précédent, la représentation des choses, étant quelque chose en nous, pouvait bien aussi être conçue *a priori* comme appropriée à la destination intérieure de nos facultés de connaître ; mais comment des fins qui ne sont pas les nôtres, et qui n'appartiennent pas non plus à la nature (que nous n'admettons pas comme un être intelligent), peuvent-elles et doivent-elles constituer une espèce particulière de causalité, ou au moins un caractère tout particulier de conformité à des lois ? c'est ce qu'il est impossible de présumer *a priori* avec quelque fondement. Bien plus, l'expérience même ne peut en démontrer la réalité, si on n'a pas déjà subtilement introduit le concept de fin dans la nature des choses. Nous ne tirons donc pas ce concept des objets et de la connaissance empirique que nous en avons, et par conséquent nous nous en servons plutôt pour comprendre la nature par analogie avec un principe subjectif de la liaison des représentations, que pour la connaître par des principes objectifs.

En outre, la finalité objective, comme principe de la possibilité des choses de la nature, est si loin de s'accorder *nécessairement* avec le concept de la nature, que c'est elle justement qu'on invoque pour prouver la contingence de la nature et de ses formes. En effet, quand on parle de la structure d'un oiseau, des cellules creusées dans ses os, de la disposition de ses ailes pour le mouvement, de celle de sa queue qui lui sert comme de gouvernail, et ainsi de

suite, on dit que tout cela est tout à fait contingent, si on le considère relativement au simple *nexus effectivus* de la nature, et qu'on n'invoque pas encore une espèce particulière de causalité, celle des fins (*nexus finalis*), c'est-à-dire que la nature, considérée comme simple mécanisme, aurait pu prendre mille autres formes, sans violer l'unité de ce principe, et que, par conséquent, on ne peut espérer de trouver *a priori* la raison de cette forme dans le concept même de la nature, mais qu'il la faut chercher en dehors de ce concept.

On a cependant raison d'admettre, du moins d'une manière problématique, le jugement téléologique dans l'investigation de la nature, mais à la condition qu'on n'en fera un principe d'observation et d'investigation que par *analogie* avec la causalité déterminée par des fins, et qu'on ne prétendra rien *expliquer* par là. Il appartient au Jugement réfléchissant, et non au Jugement déterminant. Le concept des liaisons et des formes finales de la nature est au moins *un principe de plus* qui sert à ramener ses phénomènes à des règles, là où ne suffisent pas les lois d'une causalité purement mécanique. Nous avons en effet recours à un principe téléologique toutes les fois que nous attribuons de la causalité au concept d'un objet, comme si ce concept était dans la nature (et non en nous-mêmes), ou que, pour mieux dire, nous nous représentons la possibilité d'un objet par analogie avec ce genre de causalité (qui est le nôtre), concevant ainsi la nature comme étant *technique* par sa propre puissance, au lieu de ne voir dans sa causalité qu'un simple mécanisme, comme il le faudrait si on ne lui attribuait ce mode d'action. Si, au contraire, nous admettions dans la nature des causes agissant *avec intention*, et si, par conséquent, nous donnions pour fondement à la téléologie non plus simplement un principe *régulateur*, nous servant à juger les phénomènes de la nature, considérée dans ses lois particulières, mais un principe *constitutif* qui déterminerait l'origine de ses productions, alors le concept d'une fin de la nature n'appartiendrait plus au Jugement réfléchissant, mais au Jugement déterminant. Ou plutôt ce concept n'appartiendrait plus proprement au Jugement (comme celui de la beauté en tant que finalité formelle subjective) ; comme concept rationnel, il introduirait dans la science de la nature une nouvelle espèce

de causalité. Mais cette espèce de causalité, nous ne faisons que la tirer de nous-mêmes pour l'attribuer à d'autres êtres, sans vouloir pour cela les assimiler à nous.

(*Critique du Jugement*, trad. Barni, Félix Alcan, éd.)

XI. — FINALITÉ INTERNE ET FINALITÉ EXTERNE

L'expérience conduit notre faculté de juger au concept d'une finalité objective et matérielle, c'est-à-dire au concept d'une fin de la nature, alors seulement que nous avons à juger un rapport de cause à effet (1), que nous ne sommes pas capables de comprendre sans supposer, dans la causalité de la cause même, l'idée de l'effet comme la condition de la possibilité de cet effet ou le principe qui détermine sa cause à le produire. Mais cela peut se faire de deux façons : on considère l'effet ou immédiatement comme une production faite avec art, ou seulement comme une matière destinée à l'art d'autres êtres possibles de la nature, et, par conséquent, ou comme une fin, ou comme un moyen pour la finalité d'autres causes. Cette dernière finalité s'appelle utilité (par rapport aux hommes), ou même convenance (pour toute autre créature), et elle n'est que relative, tandis que la première est une finalité intérieure de la nature.

Les fleuves, par exemple, portent avec eux des terres utiles à la végétation, qu'ils déposent quelquefois dans les champs qu'ils traversent, souvent aussi à leur embouchure. En beaucoup de pays, les flots répandent ce limon sur le rivage, ou le déposent sur le bord, et, surtout quand les hommes ont soin que le reflux ne le remporte pas, la terre en devient féconde, et la végétation prend la place occupée auparavant par les poissons et les testacés. C'est ainsi que la nature a produit elle-même la plupart des accroissements de terrain, et elle continue encore, quoique lentement. — Or la question est de savoir si ces alluvions doivent être regardées comme des fins de la nature, à cause de leur utilité pour les hommes, car on ne peut parler de l'avantage qui en résulte pour la végétation même, puisque ce que celle-ci gagne, les créatures marines le perdent.

Ou bien, pour donner un exemple de la convenance de certaines choses de la nature pour d'autres créatures, par rapportauxquelles ellespeuvent être considérées comme des

moyens, il n'y a pas de meilleur terrain pour les pins qu'un terrain sablonneux. Or la haute mer, avant de se retirer de la terre, a laissé tant de couches de sable dans nos contrées du nord que de vastes forêts de pins ont pu s'élever sur ce sol, d'ailleurs si impropre à toute culture, et nous accusons souvent nos ancêtres de les avoir détruites sans raison. On peut demander si cet ancien dépôt de couches de sable était une fin de la nature, travaillant en faveur des forêts de pins qui pourraient plus tard s'y développer. Ce qu'il y a de certain, c'est que, s'il faut voir là une fin de la nature, il faut regarder aussi ce sable comme une fin, mais seulement comme une fin relative, qui à son tour avait pour moyens l'ancien rivage et la retraite de la mer ; car dans la série des membres d'une liaison finale subordonnés entre eux, chaque membre intermédiaire doit être considéré comme une fin (mais non comme une fin dernière) dont la cause la plus prochaine est le moyen. Ainsi encore, s'il devait y avoir dans le monde des bœufs, des brebis, des chevaux, et d'autres animaux de ce genre, il fallait qu'il y eût aussi du gazon sur la terre ; s'il devait y avoir des chameaux, il fallait qu'il y eût dans les déserts des plantes propres à les nourrir, et, en outre, il fallait que ces animaux et d'autres espèces herbivores existassent en abondance, pour qu'il pût y avoir des loups, des tigres et des lions. Par conséquent, la finalité objective, qui se fonde sur ce rapport, n'est pas une finalité objective des choses en soi, comme il faudrait l'admettre, si par exemple on ne pouvait concevoir le sable en lui-même comme un effet de la mer qui en est la cause, sans supposer un but à celle-ci, et sans considérer l'effet, à savoir le sable, comme une chose faite avec art. C'est une finalité qui n'est que relative et n'existe qu'accidentellement dans la chose à laquelle on l'attribue ; et, quoique, parmi les exemples cités, on doive regarder l'herbe comme une production organisée de la nature, par conséquent comme une chose faite avec art, dans son rapport avec les animaux qui s'en nourrissent, elle ne doit être considérée que comme une simple matière brute.

Mais lorsqu'enfin l'homme, grâce à la liberté de sa causalité, trouve les choses de la nature utiles à ses desseins, il est vrai souvent bizarres (comme quand il se sert des plumes d'oiseau pour se parer, ou des terres de couleur et des sucs des plantes pour se farder), mais quelquefois aussi

raisonnables, comme quand il se sert du cheval pour voyager, du bœuf et même de l'âne et du cochon (ainsi qu'on fait dans l'île Minorque) pour labourer, on ne peut pas même admettre ici une fin relative de la nature (pour cet usage). Car sa raison sait faire concourir les choses à des fantaisies auxquelles il n'était pas lui-même prédestiné par sa nature. Seulement *si* on admet qu'il doit y avoir des hommes sur la terre, les moyens au moins sans lesquels les hommes ne pourraient exister, en tant qu'animaux, et même en tant qu'êtres raisonnables (à quelque faible degré que ce soit), ne peuvent manquer ; mais alors les choses de la nature, qui sont indispensables pour cet usage, doivent être considérées aussi comme des fins de la nature.

On voit aisément par là que la finalité extérieure (l'utilité d'une chose pour d'autres) ne peut être considérée comme une fin extérieure de la nature qu'à la condition que l'existence de la chose à laquelle elle se rapporte de près ou de loin soit par elle-même une fin de la nature. Mais comme cela ne peut jamais être démontré par la simple considération de la nature, il suit que la finalité relative, quoiqu'elle nous fasse hypothétiquement songer à des fins de la nature, ne peut cependant donner légitimement lieu à aucun jugement téléologique absolu.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES GRAVURES

OUVRAGES DE KANT

Traduits en français

Critique de la raison pure, traduction nouvelle avec introduction et notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud. Préface de M. *A. Hannequin*, professeur à l'Université de Lyon. 2e édit. revue et corrigée. 1 vol. in-8°. **12** fr. »

Critique de la raison pratique, traduction nouvelle avec introduction et notes par François Picavet, secrétaire du Collège de France, 3e édit. 1 vol. in-8. **6** fr. »

Éclaircissements sur la critique de la raison pure, traduction Tissot. 1 vol. in-8.............. **6** fr. »

Doctrine de la vertu, traduction Barni..... 1 vol. in-8. **6** fr. »

Mélanges de logique, traduction Tissot... 1 vol. in-8. **6** fr. »

Prolégomènes à toute métaphysique future qui se présentera comme science, traduction Tissot. 1 vol. in-8 .... **6** fr. »

Anthropologie, suivie de divers fragments relatifs aux rapports du physique et du moral de l'homme, et du commerce des esprits d'un monde à l'autre, traduction Tissot. 1 vol. in-8........................ **6** fr. »

Traité de pédagogie, traduction J. Barni ; préface et notes par R. Thamin, recteur de l'Académie de Bordeaux. 2e édit. 1 vol. in-16................. **1** fr. **50**

Fontenay-aux-Roses. — Imp. L. Bellenand. — 17 225

Kant, Immanuel
Kant


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 02 04 14 007 4